









توانا بوند هر که دانا بوند

دوره کامل

# سیر حکمت در اروپا

جلد اول، دوم، سوم

نگارش

محمد علی فروغی

چاپ

کتابفروشی زوارشاه آباد

تهران - مشهد ۱۳۳۲  
هجری

بها با جلد شصت و ۸۰ ریال

> > > اعلا ۱۴۰



# سیر حکمت در اروپا

از زمان باستان تا دگارت

## فصل اول حکمای پیش از سقراط

هرچند هنوز این مسئله محل شکی نیست که هیچگاه بدرستی روشن نشود که تمدن و دانش و حکمت در کدام نقطه روی زمین آغاز کرده است .

ولیکن تمدنی که امروز بدستیاری اروپائیان در جهان برتری یافته بی گمان دنباله آنست که یونانی های قدیم بنیاد نموده و آنها خود مبانی و اصول آنرا از ملل باستانی مشرق زمین یعنی مصر و سوریه و کلد و ایران و هندوستان دریافت نموده اند .

هنگامیکه یونانیان در خط علم و هنر افتادند و بنا گذاشتند که آنرا از ملل مشرق فراگیرند ، آن افواام از دیرگاهی در راه تمدن قدم زده معلومات بسیار فراهم کرده و مراحل مهم پیموده بودند و ایکن قوم پر استعداد یونان جماعه و ماحصل آن معلومات را گرفته و در قالب ذوق سرشار خود ریخته تحقیقات عمیق نیز بر آن افزوده بپیمه رشته های ذوفیات و معقولات صورتی حنان بدیع دادند که افواام دیگر خاصه مردم اروپا و آسیای غربی خوشه چین خرمن آنها گردیده و از آن جشمه زلال بهره بردند .

جنبش یونانیان در امور علمی و عقلی و ذوقی بدرستی از دوهزار و پانصد سال پیش از این آغاز کرده و در همه انواع بروزات ذهن و طبع انسان آسار زیبای گرانبها بیادگار گذاشته است ؛ لیکن در اینجا نه افواام معقولات مردم از بیم و بدوفیات نظر نمیانند از بیم چه آن خود بحکم جداگانه و دباستانی دراز است .

نخست می بینیم یونانیان مانند ملل دیگر باستان در باره زمین و آسمان و ماه و خورشید و ستارگان و آب و هوا و غیر آن تصوراتی دارند که معنقدات دینی آنهاست مبتنی برین است که موجودات عالم و آ ر طبیعت شخصیت دارند و خداوندان میباش و بعضی شایسته پرستش و برخی در حور پرستند . برور زمان دوزهن آن مردم را

**ظهور حکمت  
در یونان**

خداوندی از عین موجودات برداشته شد و برای هر يك رب النوعی فرض کردند که صفات و حالات و حوائج و نفسانیات بشر را شدیدتر و قویتر دارا میباشند و مردمان دنیا باز ییچۀ هوا و هوس آنها هستند و عبادات و آداب دینی برای جلب داف و دفع شر ایشان است. آن عقاید که در واقع اساطیر است، تازمانیکه دین مسیح در اروپا عمومیت نیافته بود شیوع داشت و عوام بلکه بسیاری از خواص بمقتضای آنها عملیات دینی و دنیوی و عبادات و معاملات خود را جاری می ساختند و آگاهی بر آنها از منظومه ها و نوشته های شعراء و نویسندگان یونان مخصوصاً اومیروس (۱) و هیسئودوس (۲) بخوبی برمیآید.

ضمناً چنانکه در میان همه اقوام و ملل همواره اشخاص نکته سنج و نصیحت گو بوده که مردم را از سود و زیان شان آگاه و بگفته های خردمندانه بیدار می ساختند در میان یونانیان نیز اینگونه دانشمندان بسیار بوده و بعضی از آنها نامی شده و وضع قوانین و آداب سودمند برای آن قوم نموده اند و گفته گوازه هفت خردمند (۳) بر زبانها بوده که دانشمندترین مردم خوانده می شدند و لیکن

### حکمای هفتگانه

گذشته از آنها بعضی متفکرین نیز پیدا شدند که اعتقاد بآداب و جریان امور عالم را با سبب و علل دانستند و بمل و معلول و فواید و اصول قائل شدند و چنین استنباط میشود که اهل نظر چون دیده اند بسیاری از چیزها بیکدیگر متبدل میگردند و اختلافاتی که در جهان مشاهده میشود غالباً صوری است بی برده اند باینکه تکرر بسیاری که در عالم بنظر میرسد واقعیت ندارد و شماره اسباب حقیقی بسی کمتر از آنست که گمان میرود، پس بر خورده اند باینکه شاید حقیقت واحدی باشد که اسباب روزگار و احوال آنها تبدلات و تجلیات او باشند و نیز از کشف همین امر که غالب بنظر میآید که چیزهایی تازه موجود شده اند ولی تازه نیستند و نمایش چیزهای موجود از سبب میباشند؛ بی بردند باینکه موجود و معدوم شدن در کار نیست، نه معدوم موجود و نه موجود معدوم میگردد و کون و فساد همه تغییر و تبدیل است

از دانه ششم بیش از میلاد در یونان کسانی نام برده میشوند که در پی بیان آثار طبیعت و درک حقیقت عالم آفرینش و درجه بندی وجود (۴) صحنی بوده اند که تظاهرات او عالم کون و فساد و تزیینات را پدید آورده و سازد و در باره او و پها و فرضها اظهار میدارند که

(۱) Homere نزدیک شر از سال پیش از میلاد. — (۲) Hésiode نزدیک نهمصد سال پس از میلاد.

(۳) Les sept sages در اب اسامی این حکماء روایات مختلف است شخص ذیل اران جمله نام برده شده اند. بیاس Bias پیتاکوس Pittacus کشیول Cleobule میزون Mison خیلون Chilon سولون Solon (۴) l'Étre

هر يك بجای خود شایان دقت و شامل پاره از حقیقت است .

## حکمای ایونی تالس ملطی

از حکمای مائه ششم و پنجم چندان نوشته و آثاری باقی نمانده تا بدستی از نظرشان آگاه شویم ، این قدر می دانیم قدیمترین دانشمندان یونان تالس ملطی (۱) است که در هندسه و نجوم دستی داشته و توانسته است کسوفی را در سال ۵۸۵ پیش از وقوع خبر دهد و از خاصیت کهربا آگاه بوده و رطوبت را ماده المود دانسته یعنی آب را مایه حقیقی موجودات پنداشته است .

از همشهریان تالس باز دو نفر حکیم نام برده میشوند که اولی انکسیمندروس (۲) شاگرد تالس و معتقد بوده است بر اینکه اصل موجودات چیزی است غیر متعین و غیر متشکل بی پایان و بی آغاز و بی انجام و جاوید و جامع اضداد خشکی و تری و گرمی و سردی و هرگاه اضداد از یکدیگر جدا میشوند ظهور و بروز و تولد و حیات روی میدهد و چون باز باهم مجتمع میگردند مرك و کمون و در واقع رجوع باصل میشود و از آن ماده غیر متشکل از تائیر سردی و گرمی عناصر ساخته می شود خاک سرد و آتش گرم و آب متمایل بسردی و هوا متمایل بگرمی و هیئت عالم از این چهار عنصر ساخته شده که بترتیب روی هم جا گرفته اند .

## انکسیمانوس

حکیم دیگر که شاگرد اوست انکسیمانوس (۳) نام دارد و هوارا ماده المود میدانند و فیض و بسط آنرا موجد عناصر

دیگر می پندارد .

یکی از بزرگان حکمای باستان هر قلیطوس (۴) از اهل افسوس (۵) است که مردی بلند پایه و با مناعت و متین بوده ؛ از قرار مذکور بادارای بزرگ هخامنشی مکتبه داشه و شاهنشاه ایران او را بدر بار خود خوانده و دانشمند گوشه نشینی را بر همد می پادشاه برگزیده است . عقاید و افکار مرده ان

## هر قلیطوس

و رفتار و کردار آنان را بدیده حفارت دینگریست ؛ از سخناش کلماتی چند منقول است که عمیق و پر معنی مینماید ؛ ایکن معروف به تیرگی و ابهام بوده و فهم آنها را دشوار می یافته اند . آنچه از حکمت او معلوم نموده این است که آتش را اصل و پیدای می خواند و آنرا مظهر کامل نبدل و بسی فراری میداند . وجود پا برجا قابل نمیشد و عالم را بر بردی تشبیه میکند که همواره روان است و یک دم مانند دم دیگر نیست و ثبات و بقا راه مکر است و میکوبد هر چه در بنگری یک اعتبار هست و بیک اعتبار نیست . نسبت به بیج چیز نمیتوان گفت میباشد یا بد گفت میشود و شدن (۶) نتیجه کسکس اضداد است و باین سبب چك

(۱) Thales de Milet و او یق از حکمای سیمه شمرده شد است

(۲) Anaximène (۳) Heraclite (۴) Ephese از شهرهای یونانی  
آسیای صغیر - Le Devenir (کون) در مقابل I. Etre (وجود)

## فصل اول

در عالم ضروری است و همواره کشمکش اجزاء عالم را باهم سازش و توافق میدهد و اضداد برای یکدیگر لازمند و لای با یکدیگر در حال اعتدال تناسب بمانند و همینکه یکی از حد اعتدال بیرون شد عدل عالم او را بمقام خود برمیگرداند. زندگی یکی مرک دیگری است و عدم این مایه وجود آن است و نیک و بد و مرک و زندگی و هستی و نیستی در واقع یکی است و خواص اشیا و اختلافات آنها نسبی و اعتباری است چنانکه آب دریا در مذاق ماهی خوب است و در مذاق انسان بد و حقیقت واحد است و کائنات از عنصر خشک و گرم ناشی هستند و باز بهمان عنصر برمیگردند و راه نشیب و فراز می پیمایند. در راه نشیب آتش مبدل بخاک و آب میشود و خاک در راه فراز به آب و آتش منتهی می گردد ظاهر کثرت است و باطن وحدت و روح انسان نیز شراره از آتش علوی است و پس از مرک رجعت باصل می نماید •

هر قیاطوس چون بی قراری و بی ثباتی را اصل هر چیز دانسته و فلسفه اش برای بن پایه بوده و در ناپایداری امور اصرار و از مردم کناره جوئی داشته و دنیا را بچیزی نمی گرفته است او را از زمره بدبینان (۱) میشمرند و حکیم گریان میخوانند (او آخر مائه ششم و اوائل مائه پنجم قبل از میلاد) دانشمندی که تا کنون نام برده ایم در نزد اروپائیان «ایونیان» خوانده میشوند؛ زیرا که همه از مردم ایونی (۲) بوده اند •

نامی ترین حکمای باستان فیثاغورس (۳) است در باره او تصریح کرده اند که بمعبر و ایران و هندوستان مسافرت کرده و از دانشمندان آن کشورها بهره ها برده است در اواخر مائه ششم یونان برگشت و گروهی پیرو او شدند و انجمنی سری تشکیل داد که هم دینی و هم اخلاقی و هم سیاسی بود بدرستی نمیدانیم عقاید و فلسفه آن گروه همه از خود فیثاغورس است یا فکر مریدان نیز در آن دخیل بوده است؛ در هر حال پیروان او مذهب تناسخ داشتند و خوردن جانوران را روا نمیدانستند و از این رو وجهات دیگر فیثاغورس بحکمای هند شباهت و تمایل دارد.

(۱) Pessimiste - (۲) کشوری که ما او را یونان می گوئیم و در انتهای جنوبی شبه جزیره بالکان واقع است اسم اصلیش هلاس Hellas بوده و اهل آن دیار خود را Heliène مینامیدند و ایونی Ionie اسم قسمی از سواحل آسیای صغیر است که جماعتی از هلن آنجا اقامت داشتند و چون ایونی در آسیا واقع و مسرق زمینی ها ابتدای برخوردشان بمردم هلن با آن جماعت بوده کلیه مردم هلن را منسوب به ایونی نموده هلاس را یونان و مردمش را یونانی خوانده اند چنانکه رومیان هم بهمین طریق یونانیهارا بمناسبت اسم يك طایفه از آنها که بایشان نزدیکتر بوده گریک Grecs گفته اند و امروز اروپائیان یونان را همین اسم میخوانند •

(۳) Pythagore • ماصر کوروس و داریوس هخامنشی



اختراع جنرال فیثاغورس و کشف اشکال هندسی در هندسه و بسیاری قضایای دیو  
باو منسوب است .

کلیه در فلسفه فیثاغورس علوم ریاضی اهمیت تمام داشته و او عدد را اصل و جو  
پنداشته و همه امور را نتیجه ترکیب اعداد و نسبت های آنها دانسته است . چون پای  
نکته بر خورده است که ترکیب صوتها در تولید نغمات تابع تناسبات عددی میباشد  
موسیقی را نیز مانند هندسه و نجوم از رشته های علوم ریاضی و کلیه نظام و عالم را تابع عد  
میشمارد و هر وجودی را مادی باشد یا معنوی بایکی از اعداد مطابق میداند . مختصر عد  
را حقیقت اشیاء و واحد را حقیقت عدد میخواند . تضاد واحد و کنیروزوج و فرد را منشا  
همه اختلافات می پندارد، اما واحد مطلق را از زوجیت و فردیت و وحدت و کنیروز  
بری میداند .

پیروان فیثاغورس در باب هیئت عالم رأی مخصوصی دارند بکرویت زمین پی برد  
ولی یک کانون آتش ناپیدا قائلند که مرکز و محور عالم و مظهر الوهیت است و در آن  
خورشید و ماه و سیارات (عطارد و زهره و مریخ و مشتری و زحل) و نواب گرد آن می چرخند  
و چون ده را عدد جامع کامل می دانستند معین بوجود یک کره زمین نا مرئی (۱)  
نیز بودند تا عدد کرات ده باشد و موجودات دیگر نیز بر ای این عقیده داشتند و چنین فرض می  
کردند که فاصله های کرات از یکدیگر به نسبت فاصله های اعدادی است که نغمات آوازاها  
را می سازد و گردش آنها نیز نغمه ساز می کند که روح عالم است و آنرا گوش مردم  
بواسطه عادت یا عدم اسعداد درک نمی نماید و همچنانکه اجسام هر یک عددی هستند ارواح  
نیز اعدادند و جزئی از روح جهان و اخگری از آتش علوی و برقی از فکر الهی می باهند  
جاوید و نمرنی هستند جز اینکه در سیر خود بر حسب چگونگی زندگی زندگانی تن از درجه خویش  
بست تر یا بالاتر یا بجای خود می مانند .

حکمت فیثاغورس از چند رو قابل توجه است یکی این که حقیقتی غیر جسمانی است  
یعنی نسبت های عددی که امری فرضی و عقلی است فائل شده بآن اهمیت داده .

دیگر اینکه کرویت زمین را معلوم کرده و مزیت مرکز و ساکن بودن را از آن  
برداشته است و هر چند این رأی تامدی نزد حکما طرف اعتنا نبود و فرض فیثاغورس  
در باب هیئت عالم درست با حقیقت موافقت نداشت معینا نمی توان آنرا در کشف هیئت  
جدید بی تاثیر دانست (۲)

(۱) Antichtone یعنی معابل زمین یا فرین زمین

(۲) ظاهرا لفظ فیلسوف از مختصرات فیثاغورس است باین معنی که در یونانی حکیم یعنی  
خردمند را سوفوس و حکمت را سوفامی گویند فیثاغورس گت مهنوز لیاقت آن نداریم که خردمند  
خوانده شویم ولیکن خون خواهان حکمت هستیم باید مارا فیلسوفوس خواند یعنی دوستدار حکمت و  
همین لفظ است که فیلسوف شده و فلسفه Philosophie از آن مشتق گردیده است .

در مائه پنجم پیش از میلاد یونانیها در علم و حکمت و هنر و ذوقیات پیشرفتهای مهم بودند. گذشته از پهنائی که پیروان فیثاغورس بر ریاضیات یعنی حساب و هندسه و هیئت موسیقی دادند در علم و عمل طب نیز مشاهده میکنیم که ترقیات عمده دست داده نمانچه بزرگترین پزشکان قدیم یعنی بقراط (۱) در این دوره بوده است (معاصر اردشیر راز دست)

در فلسفه از اشخاص نمایان آن زمان یکی اناباذقاس (۲) است که عالم را ترکیبی از عناصر چهارگانه آب و باد و خاک و آتش میداند و جمع و تفریق عناصر را که مایه کون و فساد عالم است نتیجه مهر و کین میخواند و این دو مؤثر بنوبه خود غالب و مغلوب میشوند و هر گاه مهر غلبه دارد جمعیت بر ریشانی فائق است و چون کین چیره میشود تفرقه شدت مییابد و دوره که ما در آن هستیم دوره غلبه کین و پریشانی است و دنیا و زندگانی آن زندان روح و کیفر گناهان اوست.

اناباذقاس داعیه های بزرگ در سر داشته و خود را سزاوار پرستش مردم میدانسته است و گفته اند محض حفظ حیثیات روحانی خویش از پادشاهی که برای او میسر بود نداشته و جاه و منزلتی بالاتر از آن در انظار حاصل نموده است.

یکی دیگر از بلند قدر ترین حکمای آن دوره ذیمقراطیس (۳) است که در جمیع شته های حقایق غور کرده در آفاق و انفس سیر کامل بعمل آورده و آثار بسیار از خود گذاشته لیکن چندان چیزی از آن باقی نمانده است. از جهت تبصر

### ذیمقراطیس

در علوم او را در مائه پنجم دارای همان مقام دانسته اند که ارسطو در مائه چهارم داشت و شیرین زبانش را نظیر افلاطون گفته اند و برخلاف هر فلیطوس طبعاً خوش بین (۴) و شاد بوده و حکیم خندان نامیده میشده است. باری آن دانشمند جهان و همه اجسام را مرکب از ذرات کوچک بشمارد دارای ابعاد و لیکن تجزیه نایزیر (۵) میدانند و معتقد است که ذرات همه یکجنس اند و تفاوت آنها و تنوع اجسام همانا از اختلاف شکل و اندازه و وضع ذرات آنها نسبت یکدیگر است. وجود ذرات ابدی است و بیک حرکت مستدیر دائمی که جزء ذات آنهاست متحرک هستند این ذرات در جهان ملاء را تشکیل میدهند و جنبش آنها در خلأ است و بنا بر این سراسر جهان از خلأ و ملاء صورت گرفته است. ارواح و ارباب انواع نیز از ذرات مرکب اند و لیکن ذرات آنها کوچکتر و بر حرکت تر از ذرات اجسام میباشند.

ذیمقراطیس بیخ و اتفاق قائل نیست و همه امور را علت و معلول یکدیگر و وقوع

(۱) Hippocrate (۲) Empédocle - (۳) Democrite

(۴) Optimiste (۵) Atome

آنها را ضروری و جبری میدانند. به عقیده او منشأ ادراکات حس است و حس ناشی از آنست که از اشیاء و اجسام چیزهایی صادر شده و در فضا سیر نموده با اعضاء حاسة انسان میرسند و آنها را متأثر و متحسّس میسازند.

دیگر از حکمای آن عصر انکساغورس (۱) است و رأی او در باره اجسام و جهان با حکمای سابق الذکر قریق عمده دارد از اینرو که اوقاعل نیست باینکه همه چیزها از یک ماده یا عنصر ساخته شده و حرکات و تبدلات آنها ذاتی باشد و معتقد

### انکساغورس

است بر اینکه هر چیزی تخمه دارد و تخمه همه اشیاء در همه اشیاء موجود است جز اینکه در هر جنس تخمه مخصوص آن جنس بر تخمه های دیگر غلبه و بروز دارد و تخمه های دیگر در حال کمونند مثلاً چون یک قطعه استخوان بنظر آوریم ماده گوشت و پوست و رگ و پی و همه چیزهای دیگر در او هست جز اینکه ماده استخوانی در او غالب است و باین جهت است که از یک چیز دیگر تولید میشود و مثلاً نان که انسان میخورد و در بدن مبدل بخون و بلغم و چربی و گوشت و غیر آنها میگردد سبب آنست که تخمه همه آن چیزها در او هست بنابر این کون و فساد یا مَرک و ولادت فقط عبارتست از جدائی اجزا از یکدیگر و در آغاز امر همه تخمه ها و مواد مختلفه در هم آمیخته بوده و تمایز نداشته اند عقل جهان آنها را از یکدیگر جدا کرده و بنظم و ترتیب در آورده و بگردش انداخته و مصدر این بروزات شده و این عمل هنوز جاری و برقرار است (۲)

هر چند رأی انکساغورس در ترکیب اشیاء از تخمه های متنوع نامتناهی خالی از اغرابتی نیست و لیکن بدیع تر از آن قول اوست باین که ناظم امور عالم عقل است و ظاهر این دانشمند نخستین کسی است که چنین رأیی اظهار داشته است.

از حکمائی که تا کنون نام برده ایم و همه در مائه پنجم و ششم پیش از میلاد مسیح میزیسته اند فیتاغورس و پیروان او ریا ضیان (۳)

**تعلیمیان و طبیعیان** خوانده میشوند و دیگران طبیعیان (۴) یا مادیان (۵) زیرا که با اختلاف مذاق و مشربی که مذکور داشتیم همه نظر بعالم طبیعت دارند و بوجهی از وجود ماده و جسم را اصل و حقیقت اشیاء میدانند و در پی توجیه و کشف چگونگی آثار طبیعت و تظاهرات آن میباشند و در هر حال همه سوچه هستند باینکه عالم در تغییر و تبدیل است و این معنی را دنبال میکند که محل این تبدلات یعنی آنچه این تحولات در او واقع میشود چیست و بچه کیفیت است بعبارت دیگر وجود حقیقی یا حقیقت وجود کدام است حتی این که یکی از آنان یعنی هر فلیطوس چنان مستغرق عالم

(۱) Anaxagore (۲) ارسطو در بیان فلسفه انکساغورس اجزاء و وجودات را Homéomerie

خوانده است، یعنی اجزاء متشابه

(۳) Mathématiciens (۴) Physiciens (۵) Matérialistes یا Hylozoistes

بی قراری و تغییر گردیده که وجود را نفی کرده و حرکت و تبدل را اصل و حقیقت عالم پنداشته است .

ولیکن درمائه پنجم دانشمندانی هم بوده اند که نظرشان از عالم صوری و ظاهری تجاوز کرده و محسوسات را بی اعتبار دانسته و در توجیه و تحقیق مسائل معقولات را بیشتر مدخلیت داده اند و بتوحید نزدیکتر شده اند . مقدم همه آنان

### کسینو فانوس

کسینو فانوس نام دارد که در اواخر مائه ششم و اوایل پنجم می زیسته و او کاملاً موحد است و همگان خود را که قائل بخداوندان چندند و در باره آنها صفات و حالات بشری فرض میکنند استهزا کرده و بندگان می دهد که خدای یگانه را پیرستید و او را از آلاشهای بشری و نفسانیت و جسمانیت و توالد و تنبیر و تبدل و مانند آن پاک بدانید چه او ازلی و ابدی و بی تغییر است همه بینش است و همه دانش ساکن است و بی نیاز از حرکت و جهان را تنها بقوه دانش خود میگرداند و آنچه شما در باره او می پندارید قیاس بنفس است و اگر اسب و گوسفند هم چنین استدلال میکردند خداوند را بشکل خود فرض مینمودند و هیچکس بشناخت حق نایل نمیشود و انسان از خاک بر آمده و دو باره بخاک بر می گردد و وجودی ناچیز و ژبون است .

شاگرد کسینو فانوس یکی از معتبرترین حکمای باستان است و «برمانیدس» نام

### برمانیدس

دارد و او برخلاف هرقلیطوس بوجود معتقد است و تغییر و تبدل و حرکت را بکلی خطا و غیر واقع می پندارد و معتقد بسکون و دوام و ثبات است . میگوید وجود نه آغاز دارد نه انجام چه اگر آغاز میداشت ناچار باید فرض کنیم یا از وجود بر آمده یا از عدم اگر از وجود بر آمده پس زاده خود است و حادث نیست اگر بگوئید از عدم ناشی شده عمل از قبول آن امتناع دارد و هم چنین انجام یعنی مرگ و فنا و تغییر و تبدل ندارد زیرا انتقال از وجود یا بوجود است یا بعدم اگر بوجود است پس تغییر نکرده و نابود هم نشده است انتقال بعدم راهم عقل از قبولش عاجز است و نیز برای وجود حرکت فائل نیست زیرا حرکت ناچار در مکان باید واقع شود و مکان یا وجود است یا عدم اگر وجود است پس حرکت وجود در او حرکت در خود است یعنی سکون است و اگر عدم است حرکت ممکن نیست چه حرکت در مکان باید بشود و نیز برخلاف انکساغورس و ذیمقراطیس قائل بخلاء نیست و وجود را واحد و پیوسته میداند یعنی يك پارچه و بدون اجزای اگر اجزا داسنه باشد و میان آن اجزاء خلاء باشد خلاء وجود است یا عدم اگر وجود است اجزاء از یکدیگر جدا نیستند و وجود پیوسته است و اگر عدم است چگونه میتوان میان اجزاء جدائی بیندازد پس وجود یکی است و پیوسته و نامحدود و ازلی و ابدی و بی تغییر و ساکن و پایدار و قائم بخود و این عقیده برای انسان از تعقل حاصل میشود و شخص خردمند جز بوجود واحد

میگردد و عقل از قبول تناقض منتهی است \*

از آنچه گفیم بر میآید که بر مابین ظاهر و محسوس ظاهر و محسوس حقیقی است که برای کشف حقیقت ادراکات حسی و ظاهری را کنار گذاشته و مجرد تعقل را کافی دانسته است و این است که آرازمینی بر تجربیات و مساهدات مایه (۱) و در استدلال عقلی هم شیوه احتیاج لفظی و حدل را به دیده است و این شیوه را زنون (۲) شاگرد او به کمال رسانیده زنون و احتیاجات حدلی او معروف است از جمله برای اثبات اینکه

حرکت حقیقت ندارد و خلاف عقل است میگوید اگر حرکت واقعیت داشته باشد انتقال از یک نقطه است به نقطه دیگر پس هرگاه میان آن دو نقطه خطی فرض کنیم البته می توان آنرا بجه کرد و آن نیمه را میتوان نصف نمود و همچنین در آن نصف هر قدر پیش برویم باز آن قسمتی که باقی میماند میتوان نصف کرد و نهایت ندارد پس آن خط اجراء بیشمار دارد و جسم محرک از همه آن اجراء باید بگذرد و گذر کردن از اجزای بی شمار مدت نامتناهی لازم دارد پس برای آن جسم هیچگاه نقطه مقصد نمیرسد پس عقلاً ثابت شد که حرکت باطل است و این استدلال را باین ترتیب بیان کرده است \*

که اخیلس (۳) که چنانکه ترس مردم است هرگاه درد مال سگ پست که یکی از کدو درین حابوران است رود مساعد عقلی هرگز نباید با و برسد زیرا در مدتی که اخیلس مقداری راه طی نموده سگ پست مسافتی بی پیموده است و اخیلس باید آن را هم پیماید \*

اما آنچه در ظاهر دیده میشود خلاف است و چون این کیفیت بحکم عقل ضروری است پس ناچار باید گوئیم آنچه در ظاهر دیده میشود حقیقت ندارد و حرکت باطل است و بر میگویند هرگاه تیری از کمان پرتاب میکنیم بر حسب ظاهر روان میشود اما در واقع ساکن است زیرا در هر آن که آنرا بطور گریز قسمتی از فضا یا مکان را ساعل است و ساعل بودن مکان هر سكون چبری نیست و در آن نمیتوان پیرا غیر ساعل مکان فرض کرد پس هیچگاه نمیتوان آنرا در حرکت دانست \*

کسیپوس و بر مابین و زنون و اساعایشان را اروپائیان حکمای الثاب (۴)

(۱) اروپائیان آن شیوه را Rati n e میگویند یعنی حکمت تعقلی در مقابل

Empirisme می حکمت حسی را تجربه میماند - (۲) Zenon

(۳) Achilles در فلسفه های وانی سجاعت و سرعت سیر معروف است و سندگان مشرق که و ر س س ح د و ا س با ن و آ که و د ن م س ا س ت س ر ع س ر ی که او س ت د ا د ه س د ا و

log a s t

میگویند چه از مهاجرین یونانی الیا که در جنوب ایتالیا واقع است بوده‌اند و آنها را اهل عمل باید گفت و شیوه ایسان چنانکه گفتم شیوه تعقل و استدلال عملی گفته می‌شود

در مقابل مشاهده و تجربه که شیوه اهل حس است

### حکمای اثبات

در اواخر مائه پنجم - ششمی هم از اهل بطردیونان پیدا شدند که جستجوی کشف حقیقت را ضرور دانسته بلکه آموزگاری مومن را بر عهده گرفته شاگردان خویش را در فن حدل و مظاهره ماهر می‌ساختند تا در

### سو فسطایان

هر مقام خاصه در مورد مساحرات سیاسی بتوانند بر خصم غالب

شوند این جماعت واسطه تسع و ببحر در مومن شتی که لازمه معلمی بود سو فسط (۱) معروف شدند یعنی داشور و چون برای علمه بر مدعی در مباحثه بهر وسیله مسبب بودند لفظ سو فسط است که ما آنرا سو فسطائی می‌گوئیم علم شد برای کسانی که بتحدل میسر دارند و شیوه اندازن سو فسطه (۲) نامیده شده است افلاطون و ارسطو در تفسیح سو فسطایان وارد مطالب ایسان بسیار کوشیده‌اند ولیکن در میان اسخاص که باین عنوان شناخته شده مردمان دانشمند نیز بوده‌اند از جمله یکی افرو دیوس (۳) است و او از حکمای بدین بود یعنی بهره ایسان را در دنیا درد و رنج و مصائب و نایاب یافته بود و حازه آن را شکستنی و استعجاب و ردناری و فضیلت متابت احلاقی میداد است. دیگری کور گیاس (۴) نام دارد که با استدلالانی شنبه بمباحثات ریون و بر مابین مدعی بود که وجود موجود نیست و موهبه آن است کسی هم و اند می‌گردد که عدم عدم است (با عبارت دیگر لا وجود لا وجود است) ولیکن همه که این عبارت را گفته‌اند تصدیق کردند با حار تصدیق کرده ایم باین که عدم موجود است بکجا تصدیق داریم که وجود موجود است و حای دیگر ثابت گردید که عدم وجود است و این را محقق می‌شود که میان وجود و عدم (لا وجود) فرق نیست پس وجود و وجود نیست \*

کور گیاس بهمین قسم معالطات دو تصبی دیگر را هم مدعی و دکنی اینکه در صا وجود موجود باشد قابل سباحین است دیگر اینکه اگر هم فاسا حین باشد معرفتن از شخصی بخص دیگر قابل افاحه نخواهد بود \*

معتبر بر حکمای سو فسطائی روناغورس (۵) است که سب بحر و حس نیای که داشت خوانان طالب بصحس بودند و لشد مر با اش منداسند و لکن چون سب بقایند مدهمی عامه ایسان را سح اطبار می‌کرد عاقبت تعدس کردند و نوشته هایش را سورا میدند عبارت بی که در حکم از او بیادگار مانده ایست که «مرا همه حیرانسان است» و تفسیر این عبارت را چنین کرده اند که در واقع حقیقتی نیست چه ایسان برای

• Sophiste (۱) - Sophisme (۲) - Procos (۳) - Gorgias (۴)

إدراك امور جز حواس خود وسیله ندارد زیرا که تعقل نیز مبنی بر مدرکات حسیه است و إدراك حواس هم در اشخاصی مختلف میباشد پس چاره نیست جز اینکه هر کس هر چه را حس میکند معتبر بداند، در عین اینکه میدانند که دیگران همان را قسم دیگر درک میکنند و اموری هم که بحس در میآید ثابت و بی تغییر نیستند بلکه ناپایدار و متحول میباشند اینست که یکجا ناچار باید ذهن انسان را میزان همه امور بدانیم و یکجا معتقد باشیم که آنچه درک میکنیم حقیقت نیست یعنی بحقیقتی فائل نباشیم

این بود سیر حکمت در یونان از زمان باستان تا اواخر پنجم پیرس از میلاد چنانکه ملاحظه میفرمائید در ظرف دویست یا دویست و پنجاه سال که از زمان تالس تا این هنگام میگردد در یونان مردمان فوق العاده در حکمت و معرفت ظهور نموده اند ولیکن از ایشان آثار کبکی بسیار کم باقی مانده و تقریباً آنچه از افکارشان میدانیم بنقل قول متأخرین است مخصوصاً ارسطو که در بیان مسائل علمی همواره این شیوه را داشته است که بقایید قدما اشاره میکرده است ولیکن این اسرار کافی نیست که بدرستی بقایید آن بزرگان پی ببریم و بعلاوه سقراط و پلوتان او در کسب معرفت بساطی تازه گسوده اند و با استفاده پیشینیان حکمت را منقلب ساخته اند و اینک بشرح این معنی میسر دازیم.

# فصل دوم

## سقراط و افلاطون و ارسطو

### ۱ - سقراط

از گزارش اجمالی که از اصول عقاید حکما و فلاسفه یونان در مائه ششم و پنجم پیش از میلاد نمودیم روشن میشود که در اواخر مائه پنجم، در اذهان کسانی که جستجوی حقیقت و معرفت میگردیدند تشویس و نهشت بسیار دست داده و مخصوصاً تعلیمات سوفسطائیان افکار را پربسان و عقاید را متزلزل ساخته بود و بهمین جهت بنیان احوال اخلاقی مردم نیز رو بسستی گذاشته و معاسد بزرگ از آن بروز می کرد.

در این هنگام سقراط ظهور نمود و او از بعضی جهات سوفسطائیان شباهت داشت و معاصرین اکثر میان او آن حماعت فرق نمی گذاشتند ولیکن سقراط که خداوند اخلاق است در حکمت سیموه تازة بدست داد و آن شیوه را سا کرد او افلاطون و شاگرد افلاطون ارسطو دنبالش و تکمیل کردند و حکمت را باوج ترقی رسانیدند و از اینرو سقراط امام حکماء و استاد فلاسفه است و چون در راه تعلیم و تربیت ابناء نوع جان سرده است از بزرگترین سبدهای عالم اسبابیت نیز بسمار میرود (معاصر اردسیر دراز دست و داریوش دوم) در ترجمه احوال سقراط وارد نمیسویم کسی که کتاب ما را موسوم به حکمت سقراط خوانده اند بآنداره لروم از آن داستان شگفت و تعلیمات

### مقام سقراط

آن بزرگوار آگاه سده و بر خورده اند باین که او جنبه پیغمبری دارد و وطیقه خود را منبیه ساختن مردم چهل خویش و توجه بلزوم معرفت نفس و مزین نمودن آن بمضائل و کمالات قرار داده ولیکن رأی و نظر مخصوصی در فلسفه اظهار نموده بلکه همواره اقرار و اصرار بآندانی خوش داسه است.

گفته اند سقراط فلسفه را از آسمان زمین آورد یعنی ادعای معرفت را کوچک کرده جویندگان را متنبیه ساخت که از آسمان فرود آیند یعنی بلند بر واری را رها نموده





استدلال مبتنی بر بصورات کلی را سقراط بدست افلاطون و ارسطو داده و از اینرو او را مؤسس فلسفه مبنی بر کلیات عقلی شمرده‌اند که مدار علم و حکمت بوده است.

اما عقاید سقراط را در اصول مسائل مهم فلسفی و درسی می‌توان بار نمود چه او هرگز اظهار علم قطعی نمی‌کرد و علاوه تعلیمات خود را نمی‌نوشت و بنا بر این هر آنچه پسران او بالاخص گریگور (۲) و افلاطون و ارسطو نقل کرده‌اند ماحدی برای پی‌بردن تعلیمات او نداریم.

### سقراط

مهمترین مآخذ افلاطون است اما او هر چه نوشته از قول سقراط نقل کرده و در درسی می‌توان عقاید اسناد و شاگرد را از یکدیگر جدا نمود آنچه تقریباً بی‌شک می‌توان دانست اینست که اهتمام سقراط بیشتر مصروف اخلاقی بوده و بنیاد تعلیمات او اینکه انسان حویای حوسنی و سعادت‌آست و حرا بن تکلیفی ندارد اما حوشی ناست یعنی لذت و شهوات بدست نمی‌آید بلکه بوسیله جلوگیری از خواهشهای به ما می‌بهرتر میسر می‌گردد و سعادت افراد در صحن سعادت جماعت است و ما بر این سعادت هر کس در این است که وظایف خود را سمب دیگران انجام دهد و چون بیکو کاری بسته نیست بیکو بند یعنی دانی است بالاخره فضیلت بطور مطابق خرد دانش و حکمت چیری نیست اما دانش چون در مورد ترس و بی‌باکی یعنی علم را بیکو آنچه ناید ترسید و آنچه ناید رسید ملحق شود شجاعت است و چون در رعایت معصیات مساوی بکار رود عفت خوانده می‌شود و هرگاه علم بخواهد که حاکم بر روابط مردم بگردد بیکو می‌باشد منظور گردد عدالت است و اگر وظایف انسان سبب تعالی در بطار گروه شود دیداری و جدا رسانی است و این فصایل به حکمت است یعنی حکمت و سعادت و عفت و عدالت و جدا رستی اصول اولی اخلاق سقراطی بوده است آزاد، آزاد نیست یعنی انسان ماعل معاد خواهد و ده‌گر اینکه پیروی از عقل کند که در آن صورت بیکو و حیر را احراز نماید

و به اعتقاد جدا و در هر سقراط این بود که هم‌چنان که در انسان قوه عاقله هست در عالم بر همین قوه موجود است خاصه اینکه هر چه عالم به دارد و بی‌قاعد و بی‌ریب نیست و همراهی رعایت است و با بری خود

### حدا سیاسی

رعایت وجود عالم است پس نمی‌توان مدار امور عالم را بر تضاد و اتفاق فرض نمود و چون عالم به نظام است امور دنیا و عالم به می‌دارد که قوانین موضوع بشری باید آنها را رعایت کند با سب سقراط در سیاست به مقدور قهر و زور نیست و با مردم مدارا و اقناع افکار را لازم می‌داند عبارت

### سیاست

دیگر سیاست را بر مبنی حکمت می‌نامید

### ۴ - افلاطون

ولاد افلاطون در سنه ۴۲۷ ق م در اتمین سده قبل از مسیح عا

وینوک زاده بوده ، در حدود هیجده سالگی بسقراط برخوردده و ده سال در خدمت او بسر  
برده بعد از شهادت استادیک چند جهانگردی نموده سپس بتعلیم  
مختصر ترجمه

حکمت پرداخت . دوره افاضه اش راجع به نیمه اول مائه چهارم  
حال است (معاصر داریوش دوم و اردشیر دوم) در بیرون شهر آتن

باغی داشت وفق علم و معرفت نمود . مریدانش برای درک فیض تعلیم واشتغال بعلم و  
حکمت آنجا گرد میآمدند و چون آن محل اکادمیا نام داشت فاسفه افلاطون معروف بحکمت  
آکادمی (۱) شد و پیروان آنرا اکادمیان (۲) خواندند و امروز در اروپا مطلق انچه  
علمی را آکادمی میگویند .

از تعلیمات شفاهی افلاطون چیزی نمیدانیم آثار کتبی او تقریباً سی رساله است که  
نخستین یادگار حکمت و بلاغت بسمار میرود و شرح و وصف آنها در این مختصر نمیکند  
نمونه از آنرا بترجمه چند رساله از آن رسالات بعنوان حکمت سقراط بدست داده ایم .  
همه آن رسائل بصورت مکالمه نوشته شده و نظر بر ادات افلاطون نسبت باستاد همواره  
یکطرف مکالمه سقراط است و در بعضی از آنها که محققان اروپا آثار جوانی افلاطون و  
ایام نزدیک بتعلیمات سقراط می دانند بشیوه سقراط واقع می شود یعنی استاد از طرف  
مقابل سؤال می کند و جواب او را موضوع بحث ساخته بطان آنرا ظاهر و خطای او را مینماید  
اما جواب صحیح سؤال را بدست نمیدهد و نتیجه اصلی که حاصل می شود کشف نادانی و  
گمراهی طرف مقابل است چنانکه غالباً قصد سقراط هم گرفتن همین نتیجه بوده است  
ولیکن در بسیاری از رسائل دیگر (ملل رساله فیدون) نویسنده یعنی افلاطون بنمودن  
شیوه مباحثه سقراط اکتفا نکرده کم کم آرا و عقاید خود را اظهار می دارد و حکمت  
افلاطون از مجموع آن رسائل باید استخراج شود .

افلاطون با آنکه شعر و صنعتگری را نسبت بحکمت و معرفت خوار مینماداشت  
خود ذوق و قوه شاعری سرشار داشت مقام علمی او نیز مخصوصاً در ریاضیات عالی بوده و  
گفته اند که بر سر در باغ آکادمی نوشته بود هر کس هندسه نمی داند وارد نشود .

بنا بر این افلاطون دو حکمت جمع میان طریقه استدلال و تعقل و قوه شاعری و تخیل  
نموده بود با آنکه اعراض از دنیا و احراز از آلایس های آنرا بر حکیم واجب می دانست  
در امور معاشی و سیاسیات نیز تحقیق بسار می کرد بلکه غایت اصلی حکمت را حسن  
سیاست می دانست و عمل سیاست را تنها در خور حکیم می پنداشت و مایل بود آرا و عقاید سیاسی  
خود را بمورد عمل بگذارد و برای ایجاد واستقرار عادات کاجز ثمره حکمت سواند بود  
می کوشید اما چون محیط فاسد آتن را این نمی دانست که در آنجا بعملیات سیاسی اشتغال  
ورزد با بعضی از حکمرانان زمان در خارج آن بنا و بنیان گذاشته و نزد آنها مسافرت نمود

ولیکن استعداد آنان هم بیش از مردم آن نبود و افلاطون بالاخره از عمل سیاست دست کشیده و یکباره بحکمت پرداخت \*

برای آنچه از این بعد می‌خواهیم بگوئیم روشن باشد یادآوری می‌کنیم که چون در رفتار و گفتار حکما درست بنگریم برمی‌آید که گرفتار این مشکل شده‌اند که آیا آنچه برانسان احاطه دارد و آدمی آنرا درمی‌یابد حقیقت و واقعیت دارد یا ندارد؟ اگر واقع است چرا متغیر است و بریکسان برقرار

### مشکلات حکما

نیست؟ اگر واقعیت ندارد آنچه بنظر انسان نمایش می‌یابد چیست؟ اگر کثرت و تعدد حقیقی است پس چرا عقل و ذهن ما نگران وحدت است و اگر وحدت حق است چرا تکثر در نظر ما جلوه دارد؟ آیا محسوسات و مدرکات ما معتبر هست یا نیست؟ حصول علم و یقین برای انسان میسر است یا نه؟ باری حقیقت کدام است و تکلیف آدمی چیست؟ این است مسئله لاینحل که از روزی که اسان صاحب نظر شده آنرا طرح کرده و در آن باب هر کسی برحسب فهم گمانی داشته و خواسته است در این شب تاریک راهی بجوید و افسانه گفته و در خواب شده و هنوز رشته این خیال بافی سردراز دارد و بجایی نمی‌رسد اما با آنکه این معما بحکمت گشوده نشده انسان از جستن راز دهر نمی‌تواند دست بردارد بلکه جز این جستجو چیزی را لایق مقام انسانیت و قابل تملق خاطر نمی‌شمارد \*

اما افلاطون گوهر یکتای حکمت و سرور حکما بشمار است چه گذشته از مقامات فضلی و متانت اخلاقی و مناعت طبیعی متفکری عمیق است و متکلمی بلیغ و محقق ربانی و نکته‌سنجی برهانی و با این همه شور عشق و ذوق سرشار دارد و قوه متخیله اش خلاق معانی است

از سقراط طریق کسب معرفت و شیوه مکالمه و مباحثه آموخته و

### مقام افلاطون

متوجه حدود رسم و کلیات عقلیه گردیده و بعوالم معنوی و مراتب اخلاقی و شناخت نفس پی برده به افکار و آراء دانشمندان پیشین از فلاسفه و سوفسطائیان نیز مراجعه نموده و مخصوصا از تعلیمات هرقلیطوس و فیثاغورس و برمانیدس و انکسا- غورس بهره کامل برده عقل خود را بحراوت شوق برافروخته و ذوق خویش را بنور عقل هدایت نموده مختصر در مکتب حقایق و بیش ادیب عشق کوشیده و آثاری از خود گذاشته که هنوز اهل ذوق از آن لذت می‌برند و ارباب تحقیق استفاده می‌کنند

سقراط مباحثات خود را به امور اخلاقی محدود ساخته بود حکمت افلاطون هم بالاخص با اخلاق و سیاست متوجه است ولیکن بحقیقت عالم خلقت نیز نظر دارد و اگرچه با امور طبیعی چندان نپرداخته است تا یک اندازه می‌توان گفت علم الهی را اوساخته است \*

اساس حکمت افلاطون بر این است که محسوسات ظواهرند نه حقایق و عوارضند

گذرنده نه اصیل و باقی و علم (۱) بر آنها تعلق نمی گیرد بلکه محل حدس و گمانند و آنچه علم بر آن تعلق می گیرد عالم معقولات است باین معنی  
**مثال افلاطونی** که هرامری از امور عالم چه مادی باشد مثل حیوان و نبات

و جماد و چه معنوی مانند درشتی و خردی و شجاعت و عدالت و غیرها اصل و حقیقتی دارد که سرمشق و نمونه کامل اوست و بحواس درک نمی شود و تنها عقل آنرا درمی یابد و آنرا در زبان یونانی بلفظی ادا کرده که معنی آن صورت است و حکمای ما مثال (۲) خوانده اند مثلاً می گوید مثال انسان یا انسان فی نفسه (۳) و مثال بزرگی و مثال برابری و مثال دوئی یا مثال یگانگی و مثال شجاعت و مثال عدالت و مثال زیبایی یعنی آنچه بخودی خود و بذات خویش و مستقلاً و مطلقاً و بدرجه کمال و بطور کلی انسانیت است یا بزرگی یا برابری یا یگانگی یا دوئی یا شجاعت یا عدالت یا زیبایی است پس افلاطون معتقد است براینکه هر چیز صورت یا ممالش حقیقت دارد و آن یکی است مطلق و لا یتغیر و فارغ از زمان و مکان و ابدی و کلی و افرادی که بحس و گمان مادر می آیند نسبی و متکثر و متغیر و مقید بزمان و مکان و فانی اند و فقط بر توئی از مثل (جمع مثال) خود می باشند و نسبیشان بحقیقت مانند نسبت سایه است بصاحب سایه و وجودشان بواسطه بهسره است (۴) که از مثل یعنی حقیقت خود دارند و هر چه بهره آنها بیشتر باشد بحقیقت نزدیکترند و این رای را بنهمیلی بیان کرد که معروف است و آن اینست که دنیا را تشبیه مغاره نموده که تنها یک منفذ دارد و کسانی در آن معاره از آغاز عمر اسیر و در زنجیرند و روی آنها بسوی بشن مغاره است و پشت سرشان آتشی افروخته است که به بشن سربو انداخته و میان آنها و آتش دیواری است کسانی پشت دیوار گذر میکنند و چیزهایی باخود دارند که بالای دیوار برآمده و سایه بر بشن مغاره که اسیران رو بسوی آت دارند میافند.

اسیران سایه ها می بینند و گمان حقیقت می کنند و حال آنکه حقیقت چیز دیگری است و آنرا نمی توانند دریابند مگر اینکه از زنجیر رهایی یافته از مغاره در آیند . پس آن اسیران مانند مردم دنیا هستند و سایه هایی که بسبب روشنائی آتش می بینند چیزهایی است که از پرتو خورشید بر ما پدیدار می شود ولیکن آن چیزها هم مانند سایه ها بی حقیقت اند و حقیقت مثل است که انسان تنها بقوه عقل و بسلوک مخصوصی آنها را ادراک تواند نمود .

پس افلاطون عالم ظاهر یعنی عالم محسوس و آنرا که عامه درک می کنند مجاز

(۱) متدیان را موحه می گفتم باینکه لفظ علم بمعانی مختلف استعمال میشود کاهی بمعنی دانستن است بطور مطلق (Savoir) و معنی مجموعی از معلومات هر چه بیکد کراسب که يك با ... را شکل میدهد (Science) و زمانی معنی ادراک و حاصل شدن صورت اشیاء در ذهن با عمل (Connaissance) و در اینجا مراد معنی اخیر است - (۲) id e (۳) L'homme ne soi (۴) Participer

می‌داند و حقیقت در نزد او عالم معقولات است که عبارت از ممل باشد؛ و باین بیان مشکلاتی را که در آغاز این باب بآنها اشاره کردیم پیش خود حل نموده و معتقد شده است که عالم ظاهر حقیقت ندارد، اما عدم هم نیست نه بود است نه نبود بلکه نمود است و نیز دانسته شد که یگانگی کجا و کسرت چراست ثابت کدام است و متغیر چیست چه معلومی از معلومات ما معتبر و کدام يك بی اعتبار است

ضمناً از بیان افلاطون برمی آید که علم و معرفت انسان مراتب دارد آنچه بحس و وهی درمی آید علم واقعی نیست حدس و گمان است و عوام از این مرتبه بالاتر نمیروند. همینکه بتفکر پرداختند و قوه تعقل را ورزتی دادند بمعرفت حقایق و مثل می‌رسند و ورزش فکر چنانکه سقراط می‌کرد به جداله و بحث (۱) میسر می‌شود و علوم ریاضی بخصوص باین منظور یاری می‌کند اما باصطلاح افلاطون معنی عام‌تر از معنی متداول آنست و کلیه سلوک حکیم را در طلب معرفت باین اسم می‌خواند.

حال باید دید انسان از چه راه بوجود ممل و معرفت آنها پی میبرد. بعقیده افلاطون علم بمثل یا صور کلی بالفطره در عقل یا ذهن انسان بحال کمون موجود است باین معنی که روح انسان پیش از حلول در بدن و ورود بدنای مجازی

### علم تذکر است

در عالم مجردات و معقولات بوده و ممل یعنی حقایق را درک نموده چون بعالم کون و فساد آمد آن حقایق فراموش شد اما بکلی محفوظ و نابود نگردید این است که چون انسان سایه و اشباح یعنی چیزهایی را که از مثل بهره دارند می‌بیند باندک توجهی حقایق را بیاد می‌آورد پس کسب علم و معرفت در واقع تذکر (۲) است و اگر بکسر نادان بود و مایه علم در او موجود نبود البته حصول علم برای او میسر نمیشد

باین اندازه شناسائی هنوز علم ما بکمال و سیرو سلوک ما بانجام نرسیده است زیرا که هنوز وحدت مطلق را دریافته ایم یعنی هر چند افراد کثیر متجانس را در تحت يك حقیقت که مثال آنها خواندیم در آورده ایم اما مثل را متکثر

### انجام سیر

یافته ایم و باقی مانده است اینکه در یابیم که ممل نیز مراتب دارند و بسیاری از آنها تحت يك حقیقت واقع میشوند و چنانکه

### و سلوک

در مادیات ملاً حقیقت اسب و گاو و گوسفند و غیره جزء يك حقیقت کلی تراست که حیوانیت باشد و در معنویات شجاعت و کرامت و عدالت و غیره تحت يك حقیقت واحد فضیلت درمی آیند و حقایق زیر دست تابع و متکی بحقایق فردا است میباشند

### مراتب مثل

پس اگر سیر و سلوک خود را دنبال کنیم سر انجام بحقیقت واحدی می‌رسیم که همه حقایق دیگر تحت آن واقعند و آن خیر یا حسن است زیرا که بعقیده افلاطون نیکوئی و زیبایی از هم جدا نیستند و نیکوئی بهیچ حقیقت دیگر تبار ندارند نیست و همه باو

متوجهند و قبله همه و غایت کل است. علت وجود انسان حقیقت انسانیت است علت وجود گل حقیقت گل همچنان علت شجاعت حقیقت شجاعت است و اما

### حقیقت مطلق

علت همه علل نیکوئی است همچنانکه خورشید عالم تاب دنیا را

### خیر است

منور می سازد خیر و نیکوئی هم خورشید معنوی است که عالم حقایق

را روشن می نماید و همچنانکه اشیاء ظاهر بگرمی خورشید موجود می شوند حقایق هم بیرکت خیر مطلق وجود می یابند که باین بیان پروردگار عالم هم اوست

درک این عالم و حصول این معرفت برای انسان با شرافت که مرتبه کمال علم میباشد و مرحله سلوک که انسان را باین مقام می رساند عشق است و در باب عشق افلاطون

بیان مخصوصی دارد و میگوید روح انسان در عالم مجردات پیش

### اشراق

از ورود بدنیا حقیقت زیبایی و حسن مطلق یعنی خیر را پی برده

### و عشق

و حجاب دیده است پس در این دنیا چون حسن ظاهری و نسبی و

مجازی را می بیند از آن زیبایی مطلق که پیش از این درک نموده یاد میکند غم هجران

باو دست می دهد و هوای عشق او را بر میدارد فریفته جمال می شود و مانند مرغی که در قفس

است می خواهد بسوی او پرواز کند • عواطف و عوالم محبت همه همان شوق لقای حق است

اما عشق جسمانی مانند حسن صوری مجازی است و عشق حقیقی سودائی است که بسر حکیم

می زند و همچنانکه عشق مجازی سبب خروج جسم از عقیمی و مولد فرزند و مایه بقای

نوع است عشق حقیقی هم روح و عقل را از عقیمی رهائی داده مایه ادراک اشراقی و

در یافتن زندگی جاودانی یعنی نبل به معرفت جمال حقیقت و خیر مطلق و زندگانی روحانی

است و انسان بکمال دانش وقتی می رسد که بحق واصل و بمشاهده جمال و نایل شود

و اتحاد عالم و عاقل و معقول حاصل گردد •

این است که علم و حکمت افلاطون در عین اینکه ورزش عقل است از سرچشمه عشق

آب می خورد و با آنکه آموزنده شیوه منشاء (استدلال) است سالک طریق اشراق (ذو)

میباشد و این جمله که بیان کردیم خلاصه و لب تحقیقات اوست و گرنه در هر يك از این

مسائل مباحثات طولانی دارد که در اینجا از ورود در آنها باید صرف نظر کنیم

اثبات وجود باری بعقیده افلاطون با استدلال میسر نیست بکشف و شهود است

همچنان که وجود خورشید را جز بمشاهده آن نتوان مدلل نمود که آفتاب آمد دلیل آفتاب

اما می توان گفت چون کلیه موجودات متحرکند البته متحرکی

### وجود باری

دارند و چون همه طالب خیرند پس البته خیر مطلق غایت وجود است

بیدایش جهان اثر فیض بخشی پروردگار است که بغل و در بغل ندارد و بسبب کمال اوست

چه هر کاملی زاینده است و نتیجه اجتماع غنای اوست با فقر ماسوای او که نیستی است

اما از بر تو خیر هستی نمی آید •

بیاناتی که افلاطون دارد درباره عالم طبیعت و اوضاع زمین و آسمان دارد مبهم است

وچندان محل استفاده نیست. درباره انسان معتقد است که زبده وجود و نخبه عالم امکان می باشد و او خود عالم صغیر است. عقلی است که در روحی قرار گرفته و اسیر زندان تن شده و تن دارای سه جزء مهم است که سه جنبه نفس در آنها استقرار دارد: سر مقر عقل است سینه مقر عواطف و همت و اراده است. شکم جای شهوات است. نفس یا روح انسان باقی است و پس از مرگ شاید که پیدن دیگر حلول کند و بهترین بیانی که در باب بقای نفس دارد همانست که در رساله فیدن از قول سقراط نقل کرده است.

اما در باب اخلاق افلاطون مانند سقراط بر آنست که عمل نیک لازم علم به نیکی است و اگر مردمان تشخیص نیکی دادند البته به بدی نمیگرایند. پس حسن اخلاق یعنی فضیلت نتیجه علم است رکوشش دو نزدیک شدن به عالم

### اخلاق

ملکوت یعنی آشنا و همدم کردن نفس انسان با مثل و حقایق و تشبیه بذات باری و صفات و کمالات. و هر یک از جنبه های سه گانه انسان را فضیلتی است: فضیلت سر (جنبه عقلی) حکمت است. فضیلت دل (همت و اراده) شجاعت است. فضیلت شکم (قوة شهوانی) خود داری و پرهیز گاری و عفت است و چون این فضایل را جمعاً بنگریم عدالت میشود و همینکه در آدمی موجود شد خرسندی و سعادت مندی دست میدهد. افلاطون حکمت را بی سیاست ناقص و سیاست را بی حکمت باطل میخواند و سیاست و اخلاق را او یک منشاء می پندارد و هر دو را برای سعادت نوع بشر واجب میدانند برای سیاست اصول زیبا و مبانی محکم در نظر گرفته است مثلاً می

### سیاست

گوید استقرار دولت منوط بر فضایل و مکارم است. عدالت باید مرعی و امنیت استوار باشد. مجازات واجب است اما قوانین جزا باید برای تنبیه و اصلاح مجرم باشد نه کینه جوئی و آزار. میان مردم باید ساز کاری و محبت باشد نه بغض و عداوت. مزیتی که یونانیان برای خود نسبت بدیگران قائلند بی مآخذ است و بنا بر این اگر از نایباری و برای ضرورت امور زندگانی آنها را ببندگی میگیرند نباید خوار بشمارند و شکنجه و آزار کنند (۱) بهترین دولت ها آنست که بهترین مردم حکومت کنند و حکیم باشد یا حکیم حاکم شود و بر همین قیاس امادر تطبیق فروغ و تشکیلات هیئت اجتماعیه بر اصول مزبور باز افلاطون امور واقع را پیشنهاد خود نساخته و بتخیلات و نظریات پرداخته است همچنانکه در حکمت جزئیات و اشخاص را بی حقیقت و اهمیت شمرده و کلیات را حقیقی پنداشته است دوسیاست هم افراد مردم را مورد اعتنا ندانسته

(۱) یونانیان مانند اکثر ملل باستان خود را افضل اقوام میدانستند و همچنانکه عرب مردم دیگر را عجم یعنی گنک میخواندند یونانیان هم دیگران را بربر Barbare می نامیدند که امروز در زبانهای اروپائی تقریباً بمعنی وحشی است و بنا بر این بنده گرفتن خارجیان را در امید داشتند و زحمت زندگی خود را بر دوش آنها میگذاشتند.



## سیر حکمت در اروپا

و هیئت اجتماعی را اصل انگاشته است افراد که متکثرند در نظر او هیچند و منظور جماعت است که واحد است و بعقیده او هیئت اجتماعی وقتی کمال خواهد یافت که افراد از اموال و سایر متعلقات شخصی صرف نظر نموده با شتراک زندگی گانی کنند و هیئت خانواده و اختصاص زن و فرزند هم در میان نباشد و همچنانکه هر آدمی سه جزء دارد جماعت نیز سه طبقه است اول اولیای امور که قوه عاقله اند و در جماعت حکم سر را دارند دوم سپاهیان که حافظ و نگهبان و قوه غضبیه و بمنزله سینه اند سوم پیشه‌وران از ارباب صناعت و زراعت که وسیله رفع حوائج مادی و مانند شکم می باشند و همه این طبقات باید جمعیت کار کنند و در تحت نظر و اراده دولت که مظهر جماعت است باشند.

این عقاید را افلاطون در رساله ای بیان کرده که مهمترین آثار او شمرده شده و نزد ما معروف بر سله سیاست است و اروپائیان آنرا امور جمهور (۱) خوانده اند اصول حکمت افلاطون در آن رساله مضبوط است اما ظاهر است که آنچه در باب سیاست نگاشته مرام و آرزو بوده و آن نظریات را علمی نینداشته است چنانکه در او آخر عمر رساله دیگر موسوم به نوامیس (۲) نوشته و بعمل نزدیکتر شده است از طریقه اشتراک عدول کرده و قائل گردیده است باینکه قوانین و نظامات تابع اوضاع و احوال اقتصادی و جغرافیائی باید باشد و وظیفه اصلی دولت را تربیت و تعلیم ملت دانسته است

با وجود همه نقصها و شگفتی که در بعضی از آراء افلاطون دیده میشود چنانکه سابقا اظهار داشتیم سرآمد حکما شمار میرود کمتر فکر و خیالی است که مایه و منشاء آنرا با افلاطون نتوان نسبت داد سقراط هم اگره و مؤسس حکمت خوانده شده باعتبار آنست که افلاطون را پرورش داده و در حقیقت نمیتوان این دو وجود بزرگوار را از یکدیگر تفکیک نمود و از برکت تربیت آنها ارسطو بعرصه آمد و مستعدین خلف دنبال این سه نفر افتادند و کاروان حکمت و عرفان را تشکیل دادند (۳)

### ۳ - ارسطو یا ارسطا طالسی

ارسطو در سال ۳۸۴ پیش از میلاد در استاگیرا (۴) از بلاد مقدونیه متولد شد خانواده اش یونانی و پدرش طیب بود در هیجده سالگی در آتن با کادمی درآمد و تا وفات افلاطون یعنی مدت بیست سال از شاگردان او بود در چهل و یکسالگی بمعلمی اسکندر معروف تعیین گردید و چند سالی بتر بیت او اهنام و وزید سپس با تن برگشته در گردش گاهی بیرون آن شهر موسوم به لوکایون بتعلیم پرداخت و لوکایون را فرانسویان لیسه (۵) گفته اند و از اینرو بعضی اوقات حکمت ارسطورا حکمت لیسه میگویند اما پیشتر معروف به حکمت شاع است جدار ارسطو تعلیم خود را در ضمن گردش افاضه میکرد

(۱) La Republique - (۲) Les lois - (۳) برای تکمیل شناسائی افلاطون و حکمت او بقدمه حکمت سقراط (چاپ دوم) مراجعه فرمائید - (۴) Stagire  
(۵) Lyee امروز در فرانسه مدرسه متوسطه دولتی را باین اسم میخوانند.

پس پیروان او را مشائی میگویند و در یونانی این کلمه پریپاتتیکوس (۱) است حوزهٔ تدریس ارسطو تا زمان مرك اسكندر در آتن دایر بود چون آتنیان از آن پادشاه دلخوش نبودند پس از مرك او ارسطو نتوانست در آتن بماند مهاجرت کرد و سال بعد در شصت و سه سالگی در گذشت (۳۲۲)

از ارسطو مصنفات بسیار باز مانده که تقریباً جامع همهٔ معاومات آن زمان است بجز ریاضیات اما ظاهراً آن کتب را بقصد اینکه آثار قلم او باشد ننوشته و چنین می نماید که غرضش ثبت و یاد داشت مطالب بوده است و در باره مصنفات ارسطو بعضی از رسائل میتوان معتقد شد که تحریر شاگردان اوست از قراری که گفته اند از نوشته های ارسطو آنچه در دست ماست آنست که برای تعلیم خصوصی شاگردان تهیه شده و ارسطو برای عامه هم رسالاتی نظیر آنکه از افلاطون در دست است نوشته بوده است که متأسفانه باقی نمانده است در هر حال از آنچه در دست است دیده میشود که ارسطو بنوشته های خود آراستگی ادبی نداده و شاعری نکرده است اهل وجد و حال هم نبوده و جز فوه تعقل چیزی را در تحصیل علم دخیل نمیدانسته از اینرو هم از آغاز با افلاطون اخلاف نظر و مشرب داشت اما برخلاف آنچه بعضی گفته اند از تجلیل و مهر ورزی نسبت با استاد چیزی فرو نمیگذاشت و افلاطون در مقام مقایسه شاگردان خود را عقل حوزهٔ علمی میخواند.

اینقدر هست که در تحقیقات خویش از رد و ابطال رای افلاطون در باب مثل و بعضی امور دیگر خود داری ننموده و در این مقام میگفته است افلاطون را دوست میدارم اما بحقیقت بیس از افلاطون علاقه دارم (۲)

ارسطو بزرگترین محقق و متبحر ترین حکماست تدوین و تنظیم کنندهٔ علم و حکمت است شعب و فنون علم را از یکدیگر متمایز ساخته و چنان منقح نموده که نسبت به بعضی

(۱) péripateticien

(۲) در باب مخالفت ارسطو با افلاطون گفتگو بسیار شده است بعضی راه افراط رفته و گفته اند ارسطو در هر چیز مخالف افلاطون بوده و آراء او را نقض کرد است بعضی راه تفریط رفته اخلافی میان استاد و شاگرد بدیده و خواسته اند رای های ایشان را با هم جمع کنند. حق اینست که میان ارسطو و افلاطون اخلاف نظر هائی هست اما از نوشته های او بر میآید که استادی افلاطون را نسبت بخود تصدیق دارد و در عین ایستادگی از اظهار مخالفت با بعضی از آراء افلاطون خودداری نمی کند اساس فلسفهٔ خود را از او میداند چنانکه مکرر دیده میشود که میگوید «ما افلاطونیان» و مفاشات بسیاری که در نوشته های او دیده میشود همه نسبت بسخص افلاطون نیست غالباً نظرش به پیروان افلاطون است که ضریب استاد را فرموده و از حیثیت منحرف شده اند چنانکه می بینیم پس میگوید «افلاطونیان حنن مکررند یا نالان استباه را کرده اند»

از آنها میتوان گفت واضح و موجود است همه علوم و فنون را جزء

## هنگام ارسطو

حکمت میدانند و فلسفه را منبسط بر همه امورینکه ذهن انسان  
 بآن اشتغال میابد و منقسم به قسمت می شمارد : صنایع و عملیات و نظریات صنایع (۱)  
 فیزیکی هستند که قواعد زیبایی را بدست میدهند و قوه خلاقیت را مکمل می سازند مانند

## اقسام حکمت

شعر و خطابه و امثال آن . عملیات (۲) صلاح و فساد و نیک و بد و  
 سود و زیان را معلوم مینمایند و آن اخلاق (۳) است و سیاست  
 مدن (۴) و تدبیر منزل (۵) نظریات (۶) حقیقت را مکشوف می سازند و آن طبیعیات (۷)  
 است و ریاضیات (۸) و الهیات (۹) که اشرف اجزاء حکمت و زبده و لب آنست .

ارسطو حصول علم را برای انسان ممکن و شرافت او را در همین میدانست و میگفت  
 اختصاص و مزیت انسان باین است که بدون غرض و قصد انتفاع طالب دانش و معرفت است و  
 بهین جهت فنون علم هر چه از نفع و سود ظاهری دورتر باشند شریفترند چنانکه اشرف  
 علوم حکمت نظریست که فایده دنیوی ندارد .

مایه و بنیاد کار ارسطو در کشف طریق تحصیل علم چنانکه سابقاً گفته ایم همان  
 تحقیقات سقراط و افلاطون بود ولیکن طبع موشکاف او بمباحثه سقراطی قانع نشده و  
 بیان افلاطون را هم در باب منشأ علم و سلوک در طریق معرفت

## ارسطو واضع

## منطق است

کاملاً مطابق واقع ندانسته و در مقابل مغالطه و مناقشه سوفسطائیان  
 وجد لیان بنسار را بر کشف قواعد صحیح استدلال و استخراج  
 حقیقت گذاشته و برهبری افلاطون و سقراط اصول منطق و قواعد قیاس را بدست آورده  
 است و آنرا بر پایه ای استوار ساخته که هنوز کسی بر آن چیزی نیفزوده است .

در جستجوی راه وصول بتمیز حق و باطل و کسب علم ارسطو برخورد کرده است باینکه  
 چون وسیله بروز فکر و عقل انسان زبان و سخن است پس واجب است که چگونگی الفاظ  
 و دلالت های آنها و ترکیبشان را برای جمله بندی معلوم کنیم تا اجمال و ابهام از گفته های  
 ما دور شود و اشتباهات زایل گردد بنا بر این بقوه نکته سنجی خود به بحث الفاظ  
 وارد شده اشتراك لفظی و معنوی و سایر احوال الفاظ و معانی آنها را دریافته آنگاه  
 تصور تصدیق و ذاتی و عرضی و جزئی و کلی را تشخیص داده معقولات ده گانه و کلیات  
 پنجگانه قائل شده و چگونگی حدوث رسم و شرایط آنها را معین نموده سپس در ترکیب  
 مفردات تشخیص موضوع و محمول نموده بانواع قضایای موجیه و سالبه و کلیه و شخصییه  
 و شرطیه و حملیه برخورد کرده و اقسام تداخل و تضاد و تناقض و عکس و تغافل و غیره را معین

(۱) Sciences Poétiques - (۲) Sciences Pratiques - (۳) Ethique یا morale  
 (۴) politique - (۵) Economique - (۶) Sciences theoriques یا SPéculatives  
 (۷) physique (۸) philosophie premiere - (۹) Théologie

درده و دیقیت تلفیق قضایای صغری و کبری و ترتیب مقدمات را برای اخذ نتیجه و صورت بستن قیاس و اشکال مختلفه آنها استنباط نموده و انواع برهان را تمیز داده و بالاخره رموز جدل و سفسطه را باز نموده است (۱)

این تحقیقات ارسطو در رسائل چند مضبوط می باشد که عمده آنها از این قرار است :

**وسائل ارسطو** غاطیقوریاس (۲) یعنی مقولات . باری ازمیناس (۳) یعنی تعبیرات (احوال قضایا) . انولوطیقا (۴) یعنی تحلیل و آن در منطق

دو رساله است در بیان قیاس و برهان . طوبیقا (۵) یعنی مواضع و آن در جدل است و آخری باب سفسطه میباشد و رسائل مذکور را جمعاً در قدیم ارغنون «ارگانون» (۶) می گفتند که در زبان یونانی مطابق است با لفظ ساز در فارسی بمعنی آلت زیرا که این فن آتی است برای تشخیص خطا از صواب و پرهیز از خطا و لفظی که فرانسویان لوزیک (۷) تلفظ میکنند و در عربی منطق ترجمه کرده اند پس از ارسطو برای این فن وضع شده است و در برزمانی پس از آن حکیمی موسوم به فرفوریوس (۸) مقدمه بر این فن در مبحث کلیات پنجگانه نوشته است که نزد ما بهمان لفظ یونانی آن «ایساغوجی» (۹) معروف میباشد و ارسطو دو رساله دیگر هم دارد که میتوان متمم ارگانون محسوب داشت یکی ریطوریکا (۱۰) در فن خطابه و آن نیز یکی از طرق اقناع است و دیگری بوئطیقا (۱۱) یعنی صنعت شعر که مبنی بر تخیلات و ناشی از قوه ابداع ذهن میباشد (۱۲) حکمای ما مطالب این دو رساله را هم جزء مباحث منطق شمرده و برهان و جدل و سفسطه و خطابه و شعر را صنایع خسه نامیده اند.

اما آن قسمت از آثار ارسطو فی الحقیقه فلسفه شمرده میشود در چند کتاب مضبوط است که عمده آنها از این قرار است : کتاب طبیعت یا سماع طبیعی (۱۳) کتاب آسمان کتاب کون و فساد - کتاب نفس - کتاب حیوانات - کتاب آنارجو - کتاب ما بعد الطبیعه (۱۴) بملاحظه اینکه آنها بعد از کتاب طبیعت نوشته است و از آنجا که بیانات ارسطو در کتاب ما بعد الطبیعه نمونه کامل از تحقیقات فلسفی مجرد و بحث

### طبیعت

و ما بعد الطبیعه در نظریات است اسم این کتاب یعنی ما بعد الطبیعه در زبانهای اروپائی برای نوع آن تحقیقات و بالاخصاص برای فلسفه اولی

۱ - در شرح اشارات فوق وارد نمیشویم که سخن دراز میشود و در واقع يك دوره منطق است باید بکتاب این فن رجوع فرمائید .

(۴) - Catégories - (۳) - periermeneias - (۴) - Analytiques - (۵) - Topiques - (۶) Organon اسم معروف به «ارک» نیز از همین لفظ گرفته شده است - (۷) Logique - (۸) - Porphyre - (۹) Isagoge یعنی مدخل یا مقدمه - (۱۰) Rheorique - (۱۱) Poétique (۱۲) اسامی یونانی رسائل ارسطو را که نقل کرده ایم از آن است که فضلی ما آنها را بدین اسامی می شناخته اند ولیکن در نقل آنها تحریف و تصحیف هم کرده اند .

(۱۳) - Physique - (۱۴) Métaphysique

علم شده است. حکمای ما همه این فنون را بدو عنوان درآورده اند مطالب سماع طبیعی و آسمان و کون و فساد و آثار جو و معرفت نفس و حیوانات را طبیعیات یا حکمت سفلی خوانده اند و مطالب ما بعد الطبیعه را الهیات یا حکمت اولی نامیده اند و ریاضیات را که ارسطو چندان در آنها وارد نشده حکمت وسطی گفته اند و مجموع این فنون را حکمت نظری خوانده اند در مقابل اخلاق و سیاست و تدبیر منزل که آنها را حکمت عملی نامیده اند.

### خلاصه فلسفه اولی

ارسطو خود فلسفه اولی را چنین تعریف میکند: علم بوجود از حیث اینکه وجود است یعنی نه علم باین وجود یا آن وجود یا فلان وجود بلکه علم بوجود بطور مطلق و علم بحقیقت وجود و مبادی و علل و احوال و اوصاف اصلی آن.

بنیاد فکر ارسطو با افلاطون یکی است یعنی در باب علم هر دو متفق اند که بر محسوسات که جزئیاتند تعلق نمیگیرد بلکه فقط کلیات معلومند که بعقل ادراک میشوند ولیکن اختلاف استاد و شاگرد در این است که افلاطون همان کلیات

### اختلاف ارسطو

مغفول را موجود واقعی میدانند و پس وجود آنها را مستقل شمرده با افلاطون  
و جزئیات یعنی محسوسات را از آنها جدا و موهوم و بی حقیقت می پندارد و نمایش ظاهری معقولات و فقط پرتوی از آنها و منسوب بآنها میانکار دارد اما ارسطو جدائی کلیات را از جزئیات تنها در ذهن ناظر است نه در خارج و حسن را مقدمه علم و افراد را موجود حقیقی میدانند و کشف حقیقت و ماهیت آنها را که صورتش در ذهن مصور میشود از راه مشاهده و استقراء در احوالشان که منتهی بدریافت حد و رسم آنها میشود میسر می شمارد.

در رد و ابطال مثل افلاطونی ارسطو دلایلی افامه میکند که حاجت بذکر آنها نیست و بنا بر این سیر و سلوک و مباحثات و هجدالات او را برای رسیدن بحقیقت کنار میگذارد و طرحی تازه میریزد که اصول و اساس آن از اینقرار است:

بدوا باید ذات (۱) را از صفات (۲) فرق گذاشت و جوهر (۳) را که وجود حقیقی مستقل قائم بذات است از عرض (۴) که وجود مستقل ندارد و قائم بجوهر است تشخیص داد و حنان که سابقا اشاره کردیم عرض را نه قسم شمرده و بضمیمه جوهر معقولات ده گانه خوانده است.

### جوهر و عرض

مدار امر عالم بر قوه و فعل است. قوه (۵) یعنی امکان و استعداد برای بودن چیزی و فعل (۶) یعنی بودن و تحقق آن چیز. پس وجود زمانی بالقوه است و گاهی

(۱) Essence - (۲) Attribut - (۳) Substance - (۴) Accedant

(۵) Puissance در معنی قوه با اصطلاح امروز که بمعنی نیرو (Force) است اشتباه نشود

(۶) Acte

بالفعل چنانکه خاک گل بالقوه کوزه است همینکه کوزه گردد آن کار کرد بالفعل کوزه می شود و تخم بالقوه گیاه است چون نمو کرد گیاه بالفعل

### قوه و فعل

خواهد بود و تخم مرغ بالقوه مرغ است و بعد بالفعل مرغ می شود  
همین مطلب را بنحو دیگر نیز میتوان بیان کرد و گفت وجود عبارت است از ماده (۱) «هیولی» (۲) و صورت (۳) ماده همان وجود بالقوه است و چون صورت گرفت فعلیت می یابد پس در مثالهای فوق می توانیم بگوئیم گل و خاک ماده است و کوزه صورت است و تخم مرغ است و گیاه صورت

### ماده و صورت

اوست باری صورت فعلیت ماده است و حقیقت هر چیز صورت اوست و نیز می توان گفت ماده یاقوه نقص است و صورت یا فعل کمال است و در وجود انسان تن بمنزله ماده است و جان بجای صورت اوست. در تعریفات و حدود جنس همچون ماده و فصل در حکم صورت است. ماده و صورت جوهرند. تمینات موجودات یعنی نوعیت و ماهیت آنها بصورتشان و در هر نوع از موجودات صورت که حقیقت آنهاست یکسان است و کم و بیش و اختلاف ندارد و تفاوتی که میان افراد هست بسبب عرضیهائی که در ماده آنها حلول کرده است زیرا که ماده محل عرضیهاست پس در یک نوع از موجودات افراد بواسطه عرضیه از یکدیگر تشخیص داده میشوند. مثلاً تمایز دو نفر آدم نه در ماده انسانیت است که تن باشد و نه در صورت انسانیت است که نفس ناطقه باشد بلکه در عوارض تن است از قبیل رنگ و شکل و کوچکی و بزرگی و مانند آن همچنین امتیاز کوزه ها در صورت یعنی کوزه بودن آنها نیست بلکه در رنگ و شکل و بزرگی و نرمی و درشتی عبارت دیگر کمیت و کیفیت و عرضیهای دیگری است که در گل یعنی ماده آنها حلول دارد.

و باز می گوئیم شدنی ماده است و بودنی صورت و صورت و ماده هیچگاه از یکدیگر جدا نمی شوند و جاویدند اما بصورت عوض میشود و بنا بر این مرك و ولادت و کون و فساد عبارت است از ازایل شدن صورتی از ماده و جمع شدن صورت دیگر بآن ماده و بصورت نسبی هستند و درجات دارند. مثلاً انسانیت صورت است و حیوانیت ماده اوست اما حیوانیت هم نسبت به نبات صورت است و نباتیت که نسبت به حیوان ماده است نسبت به جماد صورت می باشد و هر جمادی هم صورت است نسبت به جسم که ماده اوست و جسمیت نیز صورت است نسبت به ماده صرف که متعین نیست و قابل تعین است و صورت ندارد و پذیرنده صورت است و قوه صرف است بدون فعلیت ولیکن چون گفتیم ماده از صورت هرگز جدا نمی شود ماده صرف که هیولای اولی باشد یعنی ماده بی تعین و بی صورت فقط فرض ذهن ماست و وجود خارجی ندارد.

(۱) Matiere با جسم اشتباه نشود (۲) هیولی لفظ یونانی ماده است.

(۳) Forme با شکل اشتباه نشود و همچنین با صورت در مقابل معنی.

این هیولای اولی همان چیزی است که حکمای سلف بخطای بعضی آنرا آداب دانسته اند و برخی هوا و یکی آتش گفته است و دیگری جرء لایتجزی و صوری که با ماده جمع می شوند همان است که افلاطون مثل خوانده و درست گفته است که حمایت اندام اشتباه کرده که وجود آنها را مستقل دانسته است و همین صور موجودات است که در ذهن انسان نقش می یابد و آن واسطه نسبت به موجودات علم حاصل میشود (۱)

تغییر یعنی دیگرگون شدن موجودات همانا گذر کردن از قوه است بفعل یعنی صورت پذیرفتن ماده یا تبدیل یافتن چگونگی آن پس می توان گفت موجودات و حوادث روزگار دو علت دارند علت مادی (۲) و علت صوری (۳) اما این دو علت برای وقوع حوادث کمایت نمی کنند و دو علت دیگر هم در کار هست یکی علت محر که یا فاعله (۴) یعنی امری که وجود را متغیر می سازد و صورت را بماده میدهد دیگری علت غائی (۵) یعنی امری که وجود برای آن بحرکت میاید یا متغیر می شود و غایت و منظوری که ماده برای آن صورت می پذیرد پس وجود موجودات همواره این چهار علت را دارد •

مثلاً وجود کوزه يك علت مادی دارد که خاک و گل است و يك علت صوری که حقیقت کوزه است و يك علت فاعله که کوزه گراست و يك علت غائی کوزه برای آن شناخته شده است و آن آب نوشیدن است •

هر چند این چهار علت همواره در کارند اما در امور طبیعی چون درست تأمل کنیم می بینیم علت غائی با علت صوری یکی است زیرا صورت چنانکه گفتیم کمال ماده است و غایت وجود هم کمال است چه شك نیست که مراد وجود از حرکت و تغییر و تبدیل همانا کمال یافتن است پس صورت عین غایت بدو علت است و علت صوری همان علت غائی است.

از طرف دیگر علت فاعله یعنی محرك وجود برای حرکت و باعث تغییر همان رسیدن بغایت و شوق وصال است پس علت محر که یا فاعله نیز همان علت غائی است که باعث صوری یکی است و با این باز بر میگردیم باینکه وجود دو علت دارد که صورت و ماده یا قوه و فعل باشد و چون کمال هر چیز بهترین وجه است پس باین بیان باز میسیم بنظری که سقراط و افلاطون داشتند که غایت وجود خیر و بیکوئی است.

(۱) باید متوجه بود که تحقیق راجع بماده و صورت اساس فلسفه ارسطوست و در فهم آن باید دقت کرد و گر نه حقیقت حکمت ارسطو بدست نخواهد آمد و باید ذهن را بکلی از معنی ماده و صورت قسمی که اکنون در ادیان جا گرفته حالی کرد زیرا که امروز عموماً وقتی که ماده میگویند جسم را در نظر دارند و وقتی که صورت میگویند مراد شکم یا چهره و وجهه است یا ظاهر در مقابل معنی و باطن یا محار در مقابل حقیقت و حال آنکه مراد ارسطو بکلی برخلاف ایست و حقیقت هر چیز را صورت آن خبر می خرد — Cause materielle (۲) Cause formelle (۳) Cause efficiente (۴) Cause finale (۵)

چون در مدارج و مراتب وجود بنگریم می بینیم جماد چون کمال یافته و نامی شده و نامی حساس گردیده و بحیوانیت رسیده و حیوانیت بانسانیت کمال یافته که امتیاز او بعمل و فکر (نطق) است پس می توان گفت کمال واقعی و غایت غایات و خیر الامور فکر یا عقل است

**غایت وجود فکر**  
و نیز گفتیم ماده یا قوه که ناقص است متحرک است برای رسیدن بصورت که کمال و غایت اوست حال گوئیم فعل بر قوه و کامل بر ناقص معدم است زیرا که دلیل و رهبر و قوه فاعله و محرکه اوست .

**آغاز و انجام وجود**  
پس می توانیم مطلب را این قسم ادا کنیم که آغاز وجود در ناقصترین مراتب ماده المواد است یعنی هیولای اولی که قوه صرف اسب بدون فعل و طبی مراتب می کند برای رسیدن بغایت کمال و انجام وجود یعنی آخرین درجه کمال آست که همه فعل باشد و قوه در او هیچ نباشد و آن فعل صرف همانا عمل مجرد و فکر مطلق است و موضوع فکر او هم خود اوست یعنی اتحاد عاقل و معقول و عالم و معلوم در او متحقق است و صورت بحث بسیط بی ماده است و جوهر اصیل قائم بذات و وجود کامل و غایت وجود است یعنی موجودات همرو بسوی او دارند مانند معشوق که عساق را بسوی خود می دواند و محرک آنهاست و بنا برین همچنانکه علت عائی آنهاست علت فاعله آنها نیز می باشد .

بعفیده ارسطو عالم وجود حادث و مخلوق نیست و ازلی وابدی است و حرکت موجودات هم لازمال می باشد اما در سلسله علل دور محال است و باید جائی ایستاد یعنی علتی نهائی باید حسب که بتوانیم بآن موقوف شویم آن علت العلل یا عاقل اولی یا محرك اول که خود ساکن مطلق است و علت محرك ندارد همان است که برعم افلاطون ریائی با خیر مطلق است و بعول ارسطو فکر یا عمل مطلق یعنی ذات باری است و او بی حرکت است زیرا که حرکت از جهت نقص است و او کامل است و علم او فقط بذات خود است نه بما سواى او زیرا که چون ما سواى ناقص است اگر علم بآن می داشت ناقص میشد و استقلال خود را از دست میداد (۱) و واحد است زیرا که عالم یکی است و يك اثر مجامع بحدین مؤثر نیست و حرکتی که محرك اول موجودات میدهند قسری نیست شوقی است یعنی چنانکه گفتیم نظیر حرکتی است که معسوی معاشی برای ودال میدهد عبارت دیگر محرك كل وجود جاذبه زمینی است .

(۱) آنچه ما از حکم ارسطو یا حکمای دیگر یونان نقل میکنیم مأخوذ از گفته های خود آنهاست و اگر با عقاید حکمای مافوق دارد نسبت تصوراتی است که حکمای مادر آراء قدما کرده بادر نقل اشتباه نموده اند چنانکه این رأی که ذات باری حر و روح و خود علم ندارد از قول بعضی از قدما نقل کرده اند اما بارسطو نسبت نداده اند .



### خلاصه حکمت طبیعی

طبیعت امری است ساری در وجود و ذاتی او که باعث حرکت یعنی حالت او میشود و تغییر احوال یا حرکت چند قسم است یکی از آنها بغیر مکار است که در عرف همانرا حرکت میگویند تغییر کمیت است یعنی کم و زیاد و بزرگ و کوچک شدن دیگر بغیر کیفیت است مانند رنگ برنگ شدن.

#### طبیعیات

گاهی از اوقات کون و فساد و حیات و ممات را هم که بغیر ذات و ماهیت میداند حرکت می‌خوانند. در هر حال حرکت از هر قسم باشد از جهت نقص است و رای رسیدن بکمال یعنی صورت پذیرفتن ماده و فعلیت یافتن قوه و حرکت مبداء و مستثنائی دارد که باهم متضاد مانند سفیدی و سیاهی و خردی و بزرگی و بیرونالا و مادام که نقص باقی است و فعلیت تمام نشده حرکت دوام دارد و همیشه وصول بمایب دسب داد سکون و ثبات روی میدهد.

عالم کروی است و مرکب از کرات یعنی افلاک چند که در درون یکدیگر جا گرفته اند. فلك نخستین که بر کرات دیگر احاطه دارد گرد محور عالم می‌چرخد و غیر از این حرکت مستدبر که سیطر برین و کاملترین حرکت است حرکتی ندارد و آن بلا واسطه از محرك اول یعنی علیه العلل ناشی است.

#### هیئت عالم

و فلك مر بزر شریفترین اجزاء عالم است و محرك اول و هر چند خود متحرك است بسبب بافلاک دیگر محرك است و ستارگان ثابت در این فلك حاد دارند (۱) و در درون او افلاک چند می‌باشد که کواکب آنها نصب شده و نه تنوع افلاک خود دور مرکز عالم یعنی کره زمین می‌چرخند و غیر از گردش که به تنوع فلك نخستین می‌کشد حرکت دیگر هم دارند که بلا واسطه از محرك نخستین ناشی نیست و ناین سبب حتمه بعض آنها نیست از فلك نخستین است.

#### عالم علوی

آخرین افلاک فلك ماه است که عالم علوی بآن حتم می‌شود و در زیر آن عالم سفلی است که عالم تحت القمر (۲) بر خوانده شده و آن عذاب از کره خاک است که ساکن و مرکز کل عالم است و کره آب یا اقیانوس که بر آن احاطه دارد و کره هوا و س از آن کره آس که قوی همه کرات عالم سفلی است.

#### عالم سفلی

حاک و آب و هوا و آس عناصر چهارگانه اند و آن عالم سفلی عالم کون و فساد است یعنی اجزاء آن غیر از حرکت مستدبر تحولات دیگر دارند و همواره در تغییر و تبدلند و کاست و فرود و راس و مرکز دارند و حرکت آنها هم مستقیم است یعنی آغار و انجام متماز دارد به سکه هر مظه آن هم آغار و هم انجام باشد چنانکه در دایره (۱) هشتار صورت کلیات ازای هم و قدم موازی است اما در عدد افلاک اسامی و حریمات آنها اختلافی هست که را بحاجت آنها است.

کرات عالم سفلی است

حاک و آب و هوا و آس عناصر چهارگانه اند و آن عالم سفلی عالم کون و فساد است یعنی اجزاء آن غیر از حرکت مستدبر تحولات دیگر دارند و همواره در تغییر و تبدلند و کاست و فرود و راس و مرکز دارند و حرکت آنها هم مستقیم است یعنی آغار و انجام متماز دارد به سکه هر مظه آن هم آغار و هم انجام باشد چنانکه در دایره (۱) هشتار صورت کلیات ازای هم و قدم موازی است اما در عدد افلاک اسامی و حریمات آنها اختلافی هست که را بحاجت آنها است.

(۲) Mond sub lunaire

ایچین است. حرکات اجزاء عالم سفلی و صاعد است یا نازل بر حسب طبیعت عناصر آنها طبع آتش خفیف است و صاعد و طبع خاک ثقیل است و نازل و آتش گرم است و خاک سرد و این هر دو عنصر خشک اند و بن آنها جانب خاک آسب که سردتر است و بجانب آتش هواست که گرمتر است و عناصر چهارگانه گذشته احوال گرمی و سردی و خشکی و تری بالامه نیز مستحق میشوند اما عالم علوی که اربعیبر و کاست و هر دو کون و فساد مصون است از عناصر مرکب است بلکه از این (۱) است که لامسه درمیآید و میتواند آنرا عنصر پنجم (۲) نامید ولی در واقع بممرله جوهر عناصر است خلاصه عالم سفلی عالم طبیعت و عالم علوی فوق طبیعت و بر دك بملکوتیت است \*

از بیان فوق معلوم میشود که عالم پراست و مصالحه حاسا عمل دارد و حلاء موجود بیست و محال است و موجودات بهم متصل میباشد یا بیکدیگر احاطه دارند و طرف و مطروفت و محاط و مکان عبارتست از سطح درونی جسم محیط یا حد بین محیط و محاط و طرف و مطروف

### مکان

چنان محدود و منتهای است زیرا آنچه بالفعل است بالضرورة منتهای باشد و با منتهای بودن فقط راجع بقوه است پس فلك محسین پانان جهان است و چون چری بر او احاطه ندارد مطروف بیست و س و رای آن مکان نیست و چون مکان نیست نه حلاء است نه ملاء و همین سبب کرده عالم حرکت انتقالی و ایستد زیرا که حرکت انتقالی در مکان باشد و مکان در درون جهان است و در بیرون و موجوداتی که حرکت انتقالی دارند مکانهای خود را بیکدیگر مبادله میکنند به اینکه حای حالی را استعمال نمایند \*

فلك محسین که پانان عالم است محدود جهات است چنانچه است چنانچه است سوی فلك است بالاس و جهتی که سوی مرکز فلك است

### جهات

ریر است

عناصرهای چهارگانه هر يك مكان طبیعی دارند مكان طبیعی خاک در مرکز جهان یعنی در در اسب و ناین و لاحظته هر چه سوی زمین است در مرکز و هر چه از زمین دور میشود بالا میروند و مکان طبیعی آب روی خاک است و مکان طبیعی هوا روی آب و مکان طبیعی آتش روی هوای زمین و مرکز فلك ماه است

### مكان طبیعی

هر هنگام که جسم در مکان طبیعی خود باشد ساکن است و چون آنرا از مکان طبیعی دور کردند پس از دفع مانع سوی مکان

### حرکت طبیعی

(۱) E h c در وای ان لفظ معنی هوای لصف وده است  
(۲) Quintessence معنی پنجم اما همان ماست که در الانعکاس کنونی ان لفظ در اویا معنی حوه و رنده وجود حالى استعمال میشود

طبیعی حرکت میکند تا بآن برسد از اینروست که چون خاک و آب را بالا ببرند بسوی مرکز زمین فرود میآیند و چون هوا و آتش را بزیر آورند بسوی بالا حرکت میکنند.

خاک و آب که بسوی مرکز میآیند این میل سبب سنگینی آنهاست و هوا و آتش که مایل بیالا هستند این میل سبب سبکی آنهاست.

**حرکت قسری** حرکت سرازیر خاک و آب و حرکت سربالای هوا و آتش حرکت طبیعی است چون ناشی از طبیعت آنها و برای رسیدن بمکان طبیعی است اما هرگاه به بینیم خاک یا آب رو بیالا میروند یا هوا و آتش زیر میآیند آن حرکت طبیعی نیست و علت خارجی دارد و این قسم حرکت را قسری میگوئیم حرکت عناصر مستقیم است و آغاز و انجام دارد بخلاف حرکت افلاک که مستقیم است و پایان ندارد و ناشی از نفس افلاک است.

زمان نتیجه حرکت مستدیر فلک و در واقع اندازه و تغذیر حرکت است و بشماره وعدد درمیآید و بنا بر این مانند سلسله اعداد نامتناهی است و چون شماره بشمارنده احتیاج دارد پس زمان امری ذهنی است چه اگر ذهن نباشد زمان شماره واقع نمیشود و زمان هم نخواهد بود.

منظور از اجرای عنصری اجرای عمل حیات است یعنی رسیدن بصورت اجسام امیه یا عبارت دیگر دارا شدن روح نباتی که بمنزله صورت است نسبت بعناصر یا فعل است نسبت بقوه. و غایت اجسام نامیه ترقی روح یا نفس نباتی **اجسام نفوس** است روح حیوانی که علاوه بر حیات و نمو حس و حرکت نیز دارد و بالاخره کهال روح حیوانی هم روح یا نفس انسانی است (نفس ناطقه) و ارسطو در باب روح یا نفس رساله مخصوص دارد و آنجا قوای روح و تأثیرات آنها را بیان می کند که چگونه اجزای عنصری را بصورت اعضا و جوارح درمی آورند و آنها اعمال حیاتی را اجرا می کنند و این که نفس نباتی فقط تغذیه و نمو دارد و نفس حیوانی علاوه بر آن دارای قوه حس است که ادراک جزئیات می کند و حواس را پنج قسم می شمارد و يك حس مشترك هم قائل است که حاصل و نتیجه حواس پنجگانه در آن ظاهر می گردد و قوه حافظه که محسوسات حواس را ضبط میکند و حیوانات قوه دارند که از آنچه ملایم طبع است متلذذ و از آنچه منافر است متألم می شوند بعبارت دیگر قوه شهوت و غضب دارند که بملایم رغبت می کنند و از منافر می گریزند و این سبب حرکت آنها میشود و نفس انسانی علاوه بر قوای مزبور قوه ادراک کلیات و فکر و تعقل دارد و نسبت روح بجسم مانند نسبت تیزی است با تبر که اگر تیزی نباشد تبر بی مصرف است و اگر تبر نباشد تیزی هم نخواهد بود و همچنین چون بر جسم فساد راه می یابد یعنی می میرد روح

نیز فانی میشود و در این باب هم ارسطو با افلاطون مخالف است و قائل بانتقال روح و تناسخ نیست.

روحي که ارسطو فانی میداند همانست که در بدن بمنزله صورت و مقرون بماده است و از آن متفک نمی تواند شد و آن لوح ساده ایست که بواسطه احساسات و تأثیرات خارجی معلومات در او نفس و ضبط می شود و علم و هوش را میسازد و فعل تمام نیست و قوه و منفعت در او باقی است این است که بمرک فانی میشود و از شخصیت انسان چیزی باقی نمی ماند.

اما در وجود انسان عقلی هم هست که کاملاً فعال است و مجرد از ماده است و باو علاقه ندارد و از خارج یعنی از عالم ملکوت آمده و هوای نفس منفعل را از اثر فعالیت خود ظهور و بروز میدهد و بواسطه او انسان مقامی میان حیوانیت و الوهیت دریافته است و او باقی و ابدی است و پس از مرگ

### بقای نفس

دوباره بمبدأ اصلی و عقل کل که غایت غایب است باز میگردد

### خلاصه علم و اخلاق ارسطو

در علم اخلاق سه رساله بارسطو منسوب است که در اساس هر سه یکسانند و لیکن یکی از آنها که موسوم است باخلاق نیعمو محس (۱) بیستر محتمل است که از ارسطو باشد و اصول آن اجمالاً از اینهاست:

### علم اخلاق

آنچه انسان می کند برای سودی و خیری است یعنی عمل انسان را غایی است و غایات مطلوب انسان مراتب دارند آنچه غایت کل و مطلوب مطلق است مسلماً سعادت و خوشی است اما مردم خوشی را در امور مختلفه می انگارند بعضی بلذات راغب اند برخی بمال و جماعی بجاه اما چون در سبب نگریم می بینیم هیچ وجودی بغایت خود نمیرسد مگر اینکه همواره و طیفه که برای او مقرر است سپهرین وجه اجرا کند و انجام و طیفه سپهرین وجه برای هر وجودی فضیلت اوست پس غایت مطلوب انسان یعنی خوشی و سعادت فضیلت حاصل میشود.

و طیفه که برای انسان مقرر شده و او را از موجودات دیگر متمایز میسازد فعالیت نفس اوست بموافقت با عقل و پس فضیلت انسان اینست که طیفه خود یعنی فعالیت نفس را بموافقت با عقل سپهرین وجه انجام دهد و اگر چنین کرد سعید و خوش خواهد بود و علم اخلاق ارتسب از این که بدانیم برای این که فعالیت عمل انجام گیرد در احوال و موارد مختلف عمل انسان چه باید باشد یعنی چه وقت و در چه مورد و چگونه و نسبت بکس و برای چه باید عمل کند.

### فضیلت

(۱) Nicomaque اسم پدر ارسطو و هم سر او است و ظاهر اینست که رساله را برای پسر خود نوشته است یا آنکه سر آ را در آورده است

روح انسان دارای دو جنبه اسعقلانی و غیر عقلانی. عقلانی جنبه انسانیت است غیر عقلانی هم دو جنبه دارد که یکی همان نفس نباتی یعنی قوه نامیه است و دیگری نفس حیوانی که بر حسب طبع دارای تقاضاها و میل و خواهش یعنی شهوت و غضب است و این امور او را بعمل و امیدارد و اعمال او چون بموافقت احکام جنبه عقلانی واقع شود فضیلت است و این نوع فضیلت را فضیلت نفسانی یا اخلاقی گوئیم

### فضیلت نفسانی

فضیلت نفسانی یا اخلاقی طبیعی نیست استعدادی است و باید کسب شود و بدرجه عادت که طبیعت دومی است برسد یعنی خوش شود و عدل بان شاق و دشوار نباشد بلکه باید از روی رغبت و لذت و علم و اختیار واقع شود و هرگاه این شرایط فراهم آید فضیلت ممدوح خواهد بود.

فضیلت اخلاقی عبارتست از اینکه در هر امر حد وسط میان دو طرف بعبارت دیگر اعتدال بین افراط و تفریط و زیاده و نقصان مرعی شود چه افراط و تفریط در امور خلاف عقل است و ردیلت شمرده میشود.

پس تهور و جبن هر دو رذالت اند و وسط آنها شجاعت است که پس  
**فضیلت**  
 فضیلت میباشد. شهوانیت و بیخسی هر دو مذموم اند و فضیلت اعتدال مزاج است. کرامت اعتدال بین بخل و بذریر است

مناعت حد وسط میان بکبر و تذلل است. شرافت خواهی میانه جاه طلبی و پست همی است. خوش خوئی بین آتش مزاجی و بیگیری است. انقیاد و اسبیداد و مزاج گوئی و نزاع خوئی رذائل اند فضیلت مابین آنهاست که سازگاری و همدمی باشد. لاف زنی و فروتنی هر دو قبیح و حقیقت گوئی حد اعتدال است. مستحرجی

### شماره فضایل

و تلخی و (بدگوشی) افراط و تفریط است و به معتدل ظرافت و گشاده روئی است. بالاخره شرم و حیاء در جوانان که هنوز عقلشان بر نفس غلبه نفاخته مستحسن است اما کملین و نیک مردان اختیاراً عمل بد نمیکنند تا مفعول شوند. عدالت و دادگری بیک اعتبار و بمعنی اعم شامل کل فضایل است زیرا که هر کس مرکب یکی از رذائل شود ستم کرده است خاصه در اموری که بدیگران تأثیر کند اما عدالت بمعنی خاص عبارتست از برابر داشتن اشخاص و دادن بهر کس آنچه حق اوست و مقصود از برابر داشتن در مورد دادگری همه وقت این نیست که همه یک اندازه سهم ببرند بلکه ساسب باید رعایت شود و این حکم بیشتر در عدالت

### داد

توزیعی (۱) باید مرعی باشد یعنی در مقام بخش جوایز و اخرو مرد و شئون و مناصب و مانند آنها. و نوع دیگر دادگری عدالت معامله ایست که در مقام تصحیح معاملات و رفتار مردم است بایکدیگر بعبارت دیگر در مقام حکومت و داوری

و در آن باب برابری باید رعایت شود نه تناسب . و از آنجا که داوری و اجرای داد بوسیله قانون می شود باید متوجه بود که چون همیشه قانون بر همه کیفیات قضایا احاطه و شمول ندارد بعضی اوقات رعایت انصاف بهتر از جمود بر قانون یعنی اجرای عدالت است .

بالا تر از فضائل اخلاقی یا نفسانی که مذکور داشتیم فضایل عقلی است که عبارتست از فهم و فراست و ذوق سلیم و قوه تمیز و حزم و موقع شناسی عبارت دیگر هوشمندی و خردمندی که شخص بداند در هر موقع چه باید کرد و این فضیلت

### فضائل عقلی

بطول زمان و تجربه و آزمودگی حاصل شود و سرفراط حق داشت که فضیلت را با دانش مرتبط میداند اما اشتباه میکرد که آنرا عین دانش می پنداشت زیرا انسان جنبه حیوانی می دارد که همیشه پرو خرد نمیشود و بسا باشد که در استیفای لذات شهوانی یا پرهیز از رنج و الم خودداری و بردباری ندارد . از طرف دیگر فضایل نفسانی هم در بعضی اشخاص بالطبع موجود است اما تا وقتی که فضایل عقلی آنرا رهبری و اداره نموده اعتباری بآن نیست .

از جمله چیزها که ارسطو برای سعادت انسان واجب میداند دوستی است و در اسباب و شرایط و لوازم و چگونگی دوستی تحقیقات مبسوط نموده و آن یکی از بهترین مباحث کتاب اوست دوسان را سه طبقه میکند . اول جماعتی که

### دوستی

دوستی آنها مبنی بر نفع است و این غالباً در سال خوردگان دیده میشود دوم گروهی که دوستی ایشان برای تمتع و تقنین است دوستی جوانان اغلب از این نوع است . سوم دوستان حقیقی و کسانی که از آنها خود آنها را میخواهند یعنی نیکان و دوستی آنها بالطبع نافع و با تمتع نیز میباشد این نوع دوستی البته کمیاب است و بطول زمان دست میدهد و غالباً میان اشخاص همایه و همدرجه حاصل میشود چه انسان محتاج بموانست و همدمی است و لازمه دوستی معاشرت و استعاده اریکدیگراست و هر چه فایده دوطرف برای یکدیگر به برابری نزدیکتر باشد دوستی استوارتر است و در این مقام این بحث پیش می آید که آیا اسان باید خودخواه باشد یا غیر را بخواند ؟ اگر

خود خواهی اصل است چرا نمیدانست و با وجود آن دوستی حالص

### خود خواهی

نمیشود ؟ عکس آراهم نمیتوان تصدیق کرد چه آشکار است

### وفدا کاری

که انسان هر چه میخواهد برای خود میخواهد پس حل مسئله را

این قسم میکنند که خود خواهی از آن جهت بد است که غالباً مردم برتری که برای خود نسبت بدیگران قائل میشوند در تحصیل مال با جاه یا لدا بد است که این حمله متعلق بجزء غیر عقلانی نفس و میان مردم مطمح بطر و مورد تماشاست اما هیچگاه ندیده ایم کسی ملوم و مبعوض شود از جهت آنکه بخواند در داد گری و پرهیز کاری و فضایل بر دیگران برتری داشته باشد پس اصل خود خواهی است اما خود انسان غیر از خود حیوان است و انسان باید انسانیت







و تنازع نداشتند و بصلاح و سلامت و سعادت زندگانی میگردند، پس در نظر ارسطو که ذهنش همه متوجه به اوضاع یونان و معیشت آن زمان است بهترین اشکال اجتماع اینست که دول کم و سعت و کم جمعیت و مرکب از ملاکان و فلاحان باشند و این جمله آزادگان و صاحب زندگانی وزن و فرزند بوده بفرات بکسب معرفت پردازند و زیر دست خود بندگان داشته باشند که حوائج زندگی را فراهم سازند.

شکل حکومت در هیئت های اجتماع باخلاف مقبضیات محلی از احوال مردم و اوضاع جغرافیائی و غیرها مختلف میشود اساساً چون دولت مجموعه ایست از اشخاص آزاد و مساوی باید حکومت متعلق بمعوم باشد «جمهوری و دموکراسی» (۱) همه در انتخاب تصمیمات شرکت کنند و امورها با کسب آراء فصل نمایند و آزادی و برابری و داد را میان اعضاء هیئت اجتماعی نگاهدارند و این کیفیت وقتی دست میدهد که میان مردم از جهت تمول و تعقل فرق بسیار نباشد یا اگر باشد میان جماعت شریف و گروه حقیر يك طبقه متوسط هم باشد که میان آنها اعتدال را نگاهدارد تا اشراف چندان خودسر و زبردست نشوند و مردمان حقیر پرزیر دست نباشند. ولیکن بسا هست که جماعتی از مردم از جهت هوشیاری و چالاکي و پیش آمدهای روزگار مقتدر و متنفذ شده و حیثیات نوانگری و نسب و شرافت بخود میدهند و قدرت و حکومت را در دست میگیرند و این شکل حکومت اعیانی و اشرافی (۲) است و نیز اتفاق میافتد که يك فرد از مردم سمت برتری و قدرت پیدا کرده بر جماعت پادشاه میشود و سلطنت موروثی (۳) تأسیس میکند. در هر يك از این سه قسم حکومت اگر در خیر و صلاح جماعت واقع شود و کارها بدست کاردان و قدرت محدود و مسئولیت در کار و قانون حکم فرما باشد صحیح است اما اگر نفع شخصی و هوای نفس مدار امر شود غلط خواهد بود و در دو قسم اخیر ظلم و استبداد و در قسم اول عوام فریبی (۴) شیوع می یابد و هرج و مرج برپا میشود و امور مختل میگردد.

ارسطو معتقد است که این اعلانات در ممالك وقتی روی میدهد که مردم در حقوق یکسان نباشند و در تقسیم اموال و مناصب و شئون و اجرو مزد میان آنها رعایت تناسب و استحقاق نشود و از این جهت ناراضی گردند.

پس برای آن امور حدود و نظاماتی قائل است که باید بموجب قانون برقرار شود اما اصلاح حقیقی معاسد و معایب هیئت اجتماعی را تشریت میداند و معتقد است که نباید امر بریت را بمردم وا گذاشت و دولت باید آن را بدست بگیرد و بر طبق صلاح هیئت اجتماعی جریان دهد و اساس تربیت باید بر نگاهداری حد اعتدال میان قوای اسان باشد.

(۱) Democratie یعنی حکومت عامه

(۲) Aristocratie اگر شرافت سنی باشد Ploutocratie اگر ببال شود و Oligarchie خواهد

بود - (۳) Monarchie (۴) Demagogie

ورزش کاری و ریاضت برای صحت بدن و تعلیم موسیقی و مانند آن برای نرم کردن احوال اخلاقی لازم است اما نه باندازه افراط یعنی نه چندانکه همه بخواهند پهلوان باشند یا همه اهل حال باشند \*

ولیکن متعکربین هرچه بیشتر باشند بهتر است. حاصل اینکه تن را برای جان پرورش دهند و نفسانیات را تابع اراده عقلی سازند تا نفس آماده و قابل تفکر و تعقل شود که آن خوشی حقیقی زندگانی و غایت مطلوب انسانی است \*



چون تعلیمات ارسطو مدت دوهزار سال در دنیا و همچنین در ممالک ما مداردانش و معرفت و اساس فلسفه و حکمت بوده و هنوز هم بسیاری از تحقیقات او با اهمیت خود باقی و محل استعداده است در بیان اصول آن يك اندازه بسط و تفصیل روا داشتیم هر چند با آنکه سخن دراز شد برای رعایت حوصله خوانندگان و تناسب گنجایش کتاب از نهایت اختصار و ایجاز و ترك و حذف بسیاری از مطالب ناچار بوده ایم ولیکن ارتامل در همین مختصر مقام بی نظیر ارسطو در نکته سنجی و موشکافی و برشته در آوردن و تنظیم انواع مختلف مطالب و معلومات تشخیص میشود و نباید فراموش کرد که او نخستین کسی است که علم و حکمت را منقسم و مبوب و مرتب نموده بسیاری از فنون را مانند منطق و تاریخ فلسفه و تاریخ طبیعی و علوم اجتماعی و دیگرها ابتکار و تأسیس کرده و آنچه را از دیگران آموخته تکمیل و اصلاح نموده و مدون ساخته است و اینکه او را معلم اول لقب داده اند بسیار بجا بوده است راست است که امروز فلسفه ارسطو کهنه و مندرس و تعلیمات او در حکمت طبیعی یکسره باطل شده و در فلسفه اولی هم بر آراء او مناقشات بسیار وارد است و نیز گفته اند ارسطو مدت چندین قرن سبک بود علم و مانع ترقی آن گردیده است ولیکن چون درست تأمل شود روشن میگردد که اگر این سخن راست باشد عیب آن حکیم نیست بلکه هنر اوست که با معلومات ناقص آن زمان بقوه فکر و تعقل خویش طرحی در علم و حکمت ریخته که از آن رو پیرایش توانسته اند جمیع امور زمینی و آسمانی جهان را از مادی و محسوس یا مجرد و معقول توجیه نمایند و عالم خلقت را بر اساسی فرص کنند چنان استوار و موزون و متناسب که مدت دوهزار سال طبع اکثر مردمان هوشمند بآن قانع شده و خود را محتاج ندیده اند که در آن اصول تجدید نظر نمایند و گر نه حکما باید بیایند و بروند و هر يك طرحی بریزند و فلسفه که میسازند اگر هوشمندانه باشد برای کاروان علم مانند کاروانسراست که چندی درمان رفع حوائج موقتی خود را بکنند سپس آن را ترك گفته بکاروانسرای دیگری بروند و کاروانسرا توقفگاه دائمی نیست و فایده اس اینست که کاروان برپیمودن مراحل قادر میسازد تا به بینیم کاروان علمی کی بمنزل اصلی میرسد این قدر هست که میدانیم هموزراهی دراز دریش دارد و آنچه از این پس در سیر حکمت بیان خواهیم کرد این سخن را روشن خواهد نمود

و تنازع نداشتند و بصالح و سلامت و سعادت زندگانی میکردند، پس در نظر ارسطو که ذهنش همه متوجه به اوضاع یونان و معیشت آن زمان است بهترین اشکال اجتماع اینست که دول کم و سست و کم جمعیت و مرکب از ملاکان و فلاحان باشند و این جمله آزادگان و صاحب زندگانی وزن و فرزند بوده بفرغت بکسب معرفت بپردازند و زیر دست خود بندگان داشته باشند که حوائج زندگی را فراهم سازند.

شکل حکومت دهریتهای اجتماع باخلاف مقضیات محلی از احوال مردم و اوضاع جغرافیائی و غیرها مختلف میشود اساساً چون دولت مجموعه ایست از اشخاص آزاد و متساوی باید حکومت متعلق بعموم باشد «جمهوری و دموکراسی» (۱) همه در انتخاب تصمیمات شرکت کنند و امورها با کثرت آراء فصل نمایند و آزادی و برابری و داد را میان اعضاء هیئت اجتماعیه نگاهدارند و این کیفیت وقتی دست میدهد که میان مردم از جهت تمول و تنقل فرق بسیار نباشد یا اگر باشد میان جماعت شریف و گروه حقیر يك طبقه متوسط هم باشد که میان آنها اعتدال را نگاهدارد تا اشراف چندان خودسر و زیر دست نشوند و مردمان حقیر پرزیر دست نباشند. ولیکن بسا هست که جماعتی از مردم از جهت هوشیاری و چالاکی و پیش آمدهای روزگار مقتدر و منفذ شده و حیثیات توانگری و نسب و شرافت بخود میدهند و قدرت و حکومت را در دست میگیرند و این شکل حکومت اعیانو و اشرافی (۲) است و نیز اتفاق میافتد که يك فرد از مردم سمت بربری و قدرت پیدا کرده بر جماعت پادشاه میشود و سلطنت موروثی (۳) تأسیس میکند. در هر يك از این سه قسم حکومت اگر در خیر و صلاح جماعت واقع شود و کارها بدست کاردان و قدرت محدود و مسئولیت در کار و قانون حکم فرما باشد صحیح است اما اگر نفع شخصی و هوای نفس مدار امر شود غلط خواهد بود و در دو قسم اخیر ظلم و استبداد و در قسم اول عوام فریبی (۴) شیوع می یابد و هر چه و مرج بر پامیسود و امور مختل میگردد.

ارسطو معتقد است که اعلانات در ممالك وقتی روی میدهد که مردم در حقوق یکسان نباشند و در تقسیم اموال و مناصب و شئونات و اجرو مزد میان آنها رعایت تناسب و استحقاق نشود و از این جهت ناراضی گردند.

پس برای آن امور حدود و نظاماتی قائل است که باید بموجب قانون برقرار شود اما اصلاح حقیقی معاسد و معایب هیئت اجتماعیه را بتربیت میداند و معتقد است که نباید امر تربیت را ب مردم وا گذاشت و دولت باید آن را بدست بگیرد و بر طبق صلاح هیئت اجتماعیه جریان دهد و اساس تربیت باید بر نگاهداری حد اعتدال میان قوای اسان باشد.

(۱) Democratie یعنی حکومت عامه

(۲) Aristocratie اگر شرافت سنی باشد Ploutocratie اگر ببال شد و گر نه Oligarchie خواهد بود -

(۳) Monarchie (۴) Demagogie

ورزش کاری و ریاضت برای صحت بدن و تعلیم موسیقی و مانند آن برای نرم کردن احوال اخلاقی لازم است اما نه باندازه افراط یعنی نه چندانکه همه بخواهند پهلوان باشند یا همه اهل حال باشند .

ولیکن متفکرین هر چه بیشتر باشند بهتر است. حاصل اینکه تن را برای جان پرورش دهند و فسانیات را نایع اراده عقلی سازند تا نفس آماده و قابل تفکر و تعقل شود که آن خوشی حقیقی زندگانی و غایت مطلوب انسانی است .



چون تعلیمات ارسطو مدت دوهزار سال در دنیا و همچنین در ممالک ما مداردانش و معرفت و اساس فلسفه و حکمت بوده و هنوز هم بسیاری از تحقیقات او با اهمیت خود باقی و محل استفاده است در بیان اصول آن يك اندازه بسط و تفصیل روا داشتیم هر چند با آنکه سخن دراز شده برای رعایت حوصله خوانندگان و تناسب گنجایش کتاب از نهایت اختصار و ایجاز و ترك و حذف بسیاری از مطالب ناچار بوده ایم ولیکن از تأمل در همین مختصر مقام بی نظیر ارسطو در نکته سنجی و موشکافی و برشته در آوردن و تنظیم انواع مختلف مطالب و معلومات تشخیص میشود و نباید فراموش کرد که او نخستین کسی است که علم و حکمت را منقسم و مبوب و مرتب نموده بسیاری از فنون را مانند منطق و تاریخ فلسفه و تاریخ طبیعی و علوم اجتماعی و دیگرها ابتکار و تأسیس کرده و آنچه را از دیگران آموخته تکمیل و اصلاح نموده و مدون ساخته است و اینکه او را معلم اول لقب داده اند بسیار بجا بوده است راست است که امروز فلسفه ارسطو کهنه و مندرس و تعلیمات او در حکمت طبیعی یکسره باطل شده و در فلسفه اولی هم بر آراء او مناقشات بسیار وارد است و نیز گفته اند ارسطو مدت چندین قرن سبب رکود علم و مانع ترقی آن گردیده است ولیکن چون درست تأمل شود روشن میگردد که اگر این سخن راست باشد عیب آن حکیم نیست بلکه هنر اوست که با معلومات ناقص آن زمان بقوه فکر و تعقل خویش طرحی در علم و حکمت ریخته که از آن رو پیرایش توانسته اند جمیع امور زمینی و آسمانی جهان را از مادی و محسوس یا مجرد و معقول توجیه نمایند و عالم خلقت را بر اساسی فرض کنند چنان استوار و موزون و متناسب که مدت دوهزار سال طبع اکبر مردمان هوشمند بآن قانع شده و خود را محتاج ندیده اند که در آن اصول تجدید نظر نمایند و گر نه حکما باید بیایند و بروند و هر يك طرحی بریزند و فلسفه که میسازند اگر هوشمندانه باشد برای کاروان علم مانند کاروانسراست که چندی درمان رفع حوائج موفتی خود را بکنند سپس آن را ترك گفته بکاروانسرای دیگری بروند و کاروانسرا توقفگاه دائمی نیست و فایده اش اینست که کاروان بر پیچودن مراحل قادر میسازد تا به بینیم کاروان علمی کی بمنزل اصلی میرسد این قدر هست که میدانیم هنوز راهی دراز در پیس دارد و آنچه از این پیس در سیر حکمت بیان خواهیم کرد این سخن را روشن خواهد نمود

# فصل سوم

## مآخرین از حکمای قدیم

دگر همه حکما یا مذاهب فلسفی که درمائه چهارم پیش از میلاد و بعد ها در یونان ظهور نموده از گنجایس این کتاب بیرون و هم بی ضرورت است •  
شاگردان و پیروان سقراط و افلاطون و ارسطو بسیار بوده اما چندان چیری بر تحقیقات آنها بیرونده اند سایرین در اینجا به بیان احوالی از احوال و مذاهب دانشمندی که از حکمای معتبر و استاد شمرده میشوند و آراء ایشان در افکار و عقاید مردم تأثیر داشته است اکتفا میکنیم •

### ایپقور (۱)

ایپقور در ۳۴۱ پیش از میلاد متولد شده نزدیک همدان سال رست کرد ( معاصر حلفای اسکندر مقدونی ) خانواده اش فقیر و پدرش مکتبی بوده است مادرش بچه های مردم میرفت و عملیاتی از فعل حس گیری و طلسم سازی میکرد و او در کودکی با مادر در آن عملیات همراه بود از آن رو به هومات و عقاید سخیف عامه برخورد و بر آن شد که مایه برك تلخی روزگار مردم ترس و سوسوایی است که از ارباب انواع و موجودات موهوم و هول مرك و عقبات آن دارند پس حکما و پیغمبر مباحه رفع این علتها گردیده و در رایل ساحس خرافات از ادعاهای بیروان خود کوشیده است •

فلسفه ایپقور تقریباً یکسره از دمهراطس گرفته شده است یعنی علم را نتیجه حس میداند و عالم را کلا جسمانی و مرکب از ذرات لا تحریر میبگارد که از شماره بیروند و اندی و قدیم و محرک دائم میباشد و روح را هم مانند جسم ترکیبی از ذرات می پندارد و پس از مرك فانی میشود •

فرو مرك رأی ایپقور را بدیهه را طیس ایست که ایپقور برای ذرات در حرکت نوعی

Epicure (۱)

از قوه و اختیار قائل و تصادف معتقد است اسان را هم مختار میداند و کلیه چیز و ضرور را مکر است.

از حکمت ایقور آنچه بالاخصاص محل توجه است سیوه اخلاقی است پیش اراه یکی از شاگردان سقراط اریستیموس (۱) نام بطر نایکه استاد بررگوار سعادت و خوشی را عایت آمل میخواند در پیروی این عقیده برخلاف سقراط اخلاق ایقوری که سعادت را در طلب دانش میدید و خوشی را در ادراك لداید

پنداشت و حکمت را رای تشخیص لداد حقیقی موضوع انگاشت در این عقیده اشخاص بسیار شرك سدید از جمله ایقور نیز این مشرب را پسندید و تکلیف ایسانرا تنها درك لذت و همید از ایرو ایقور و پیراوس برد مردم نه خوش گذرانی و عشرت رانی معروف شد و بدو هم اکون اروپائیان عیاشی و کامرانی را رنگی ایقوری (۲) خوانند.

اما عقیده عامه در باره ایقوربان باستی از عدم عوردر فاسفه ایشان بوده و حقیقت ایست که ایقور از مرتاضان شمار میرود چه خوشی که ایقور دنبال میکرد آسایس نفس و حرسدی خاطر بود که دوام دارد نه شهوات و لذات آبی که گذرنده است و اسان پس از ادراك آن گرفتار درد و رنج مسود و میگفت حکیم لداد معوی را بر تمتعات مادی برتری میدهد چه ادراك آسایس و در همه وقت و همه حال مسر است و سایل بسیار میخوانند و اسباب آن در وجود اسان فراهم میباشد اگر شخص حرص و طمع را از خود دور کند و در پی کامرانی و حوس گذرانی نباشد یعنی بر نفس سلطه نابد و بدو خواهی و ندگوئی مردم را بچیری نسمرد و از مرك و عفات آن واهمه و بیم نداشته باشد خاطر آسوده خواهد بود و روزگار را همواره بخوسی خواهد گذراند و ایقور این دستور را کاملاً پیسپاد خود ساخته و رطبی آن عمل میکرد دنبال مال و جاه میرفت از دحالت در امور ملکی احرار داشت در سپهر آتن اعی حریده مدرس خود قرار داده بود و آنجا با فقر و فسادت بسر میرد و اشاگردان خود حواسست و یگانگی مسکند و آتپارامستی احوال صفا بودند خود داری و برد ناری ایقور چنان بود که در مرض موب که سیک منانه و درد کلیه داشت و دائماً گرفتار عذاب الم لدی و آذامس خاطر را اردست نمی داد و ادوستان بخوسی مصاحبه میکنند مکرر اع ایقور در راه علم معروف اسد سال را آن ر کر مکسد و کنایه از فلسفه ایقوری میداند

### کلیها و رواقیها

یکی از شاگردان سقراط اتمس صه س (۳) به احوال و سیوه رنگانی استاد را

Anstuppe (۱) - (۲) epicurienne - ۱۱ - ۳ Antiston

پیشنهاد خود ساخت ولی راه مبالغه رفت غایت وجود را فضیلت و فضیلت را در ترك همه تمتعات جسمانی و روحانی دانست و مؤسس سلسله از حکما شد که

### کلبی ها

ایشان را کلبی (۱) میگویند بسبب آنکه گفتگوهای آنتیسطینس در محلی از شهر آتن واقع میشد که بمناسباتی آنرا سك سفید (۲) میخواندند و نیز بسبب اینکه پیروان او در شیوه انصراف از دنیا و اعراض از علائق دنیوی چنان مبالغه کردند که از آداب و رسوم معاشرت و لوازم زندگی متمدن نیز دست برداشته حالت دام و داختیار نمودند با لباس کهنه و پاره و سرو پای برهنه و موی ژولیده مانند درویشان میان مردم میرفتند و در گفتگو هر چه بر زبان میگذاشت بی ملاحظه میگفتند بلکه در زخم زبان اصرار داشتند (۳) و بقر و تحمل رنج و درد سرفرازی میکردند و همه قیود و حدودی که مردم در زندگی اجتماعی بآن مقید شده اند ترك کرده حالت طبیعی را پیشنهاد خود ساخته بودند \*

فرد کامل این جماعت دیوجانوس (۴) است که حکایات بسیار از رفتار و گسار او نقل کرده اند از جمله اینکه در ترك اسباب دنیوی کار را بجای رسانید که در خم منزل کرده (۵) و نه یک کاسه برای آب نوشیدن داشت روزی جوانی را دید که

### دیو جانوس

بامش از نهر آب مینوشد پس کاسه را انداخت که معلوم شد در دنیا باینهم نیاز نیست بی اعتنائی او مردم از این رو داسته میشود که وقتی او را دیدند میان روز با فانوس روشن میگردد سبب پرسیدند گفت انسان میجویم (۶) و نیز وقتی ابناء وطنش او را تبعید کردند کسی بطعن گفت همشهریان ترا از شهر راندند گفت نه چنین است من آنها را در شهر گذاشتم و معروف است که اسکندر کبیر در حالیکه بالای سر او ایستاده و میان او و خورشید حایل شده بود گفت از من چیزی بخواه گفت میخواهم سایه خود را از سرم کم کنی \*



همچنانکه اریستیبوس واسطه میان سقراط و ابیقور بوده کلبی ها هم واسطه میان آن مرد بزرگ و رواقیان بوده اند و این حمله حکمت را تنها برای تعیین تکلیف زندگانی و دستور اخلاقی میدادند و استعاده علمی از آن میخواستند و بحث علت و معلول را باندازه که باخالی مدد مرساد و امید داشتند

### رواقیان

(۱) Cyniques - (۲) Cynosarge - (۳) اکنون در زبانهای اروپائی Cynisme بمعنی پر رومی و بیشرمی و بی ملاحظه حرف ردن است - (۴) Diogens - (۵) این فقره را در مشرق روم با فلاطون نسبت داده اند اما اشتباه است خواه حافظ می فرماید جر افلاطون خم نشین شراب سر حکمت بآه گوید نار

(۶) یقیناً گویند ما بظن ناپسندیده داشته که فرموده است دی شیخ کرد شهر همی گشت با چراغ کز دیو و دد ملولم و اسام آروست \*

حتی اینکه در باره رواقیان میتوان گفت جمعیت ایشان جنبه مذهبی بیشتر داشت تا فلسفی در هر حال سر سلسله این جماعت زینون (۱) نامی از اهل قبرس و معاصراییقور بوده و دیگری از معتبرترین آنها خر و سبس (۲) از مردم آسیای صغیر که شاگرد و جانشین زینون بوده است و آنانرا رواقی از آنرو گفته اند که حوزه ایشان در یکی از رواقهای شهر آتن منعقد میشد (۳).

بعقیده رواقیان کل یعنی آنچه افلاطون مثال و ارسطو صورت یا تصور میخواند تنها در ذهن موجود است و ذهن انسان لوحی است ساده و معلومات او منحصر از خارج بدست میآید یعنی بوسیله محسوسات که در ذهن همچون نقش بر موم می باشد. و فهم انسان چهار مرتبه دارد، وهم و گمان و ادراک و علم که مرتبه یقین است و این چهار مرتبه را با اشاره بوسیله مشت با زوشت نیم بسته و مشت بسته و مشت که در مشت دیگر قرار گرفته باشد نمودار میگردند. کلیه رواقیان بمنطق اهمیت تمام میدادند و بسیاری از اصطلاحها و فصل و بابهای این فن را آنها وضع و تنبیح کرده اند.

فلسفه رواقیان نوعی از وحدت وجود است (۴) اما جسمانی نه روحانی باین معنی که جز جسم وجودی قائل نیستند و معتقدند که آن فاعل است یا مفعول فاعل یعنی قوه فلسفه رواقیان (بمعنی قدرت نه باصطلاح ارسطو) آنست که در اسان روح یا نفس و در کلیه عالم پروردگار خوانده میشود و مفعول آنست که در انسان

بدن و در عالم ماده مینامند و این دو امر یعنی قوه و ماده یا روح و بدن یا خدا و ماسوی که حقیقت آنها واحد است بایکدیگر مزج کلی دارند چنانکه وجود یکی در تمامی وجود دیگری ساری است و انسان عالم صغیر است و جهان عالم کیبر و در باب حقیقت عالم از رأی هر فلیطوس پیروی میکنند که اصل وجود را آتش میدانست و آتش بدوی بهوا و آب و خاک تبدیل یافته و دم الهی در آن دمیده شده و بنا بر این هر فردی از موجودات ادم الهی بهره دارد و آن بعوه که در او موجود است اجزاء عالم را نگاه می دارد.

مدار امر عالم بر ادوار است و عاقبت متلاشی میگردد و رجوع باصل یعنی آتش بدوی می کند پس از آن دور دیگر آغاز کرده و کاملاً مانند دور سابق جریان می یابد و آن نیز سرانجام متلاشی میشود و همچنین بی نهایت.

رواقیان جریان امور عالم را ضروری میدانند و جبری مذهباند در امور اخلاقی بیان ایشان از ایضار است.

انسان که عالم صغیر است و جسماً و روحاً پاره از عالم کیبر میباشد ناچار باید از

(۱) zénon (۲) Chrysippe - (۳) در زبان یونانی رواق را stoa می گفتند از اینجهت است که در زبانهای اروپا رواقیارا stoiciens و حالت اخلاقی ایشان را stoique گفته اند.

(۴) panthéisme



تو این طبیعت پیروی نماید و چون در عالم کبیر طبیعت محکوم عقل کل است که داخل وجود اوست انسان هم باید عقل را حاکم بر اعمال خود بداند پس

## اخلاق رواقیان

عقل بیک تفصیلت آنسکه با عقل سارگار باشد و بنا بر این انسان باید بمسائبات را که از حکم عقل منحرف میسوند از خود دور کند و سکون خاطر را رها ننموده و تأثر بحدود راه ندهد و اگر چنین کرد و بس را معلول عقل نمود قاعلمحار خواهد بود زیرا هر آنچه عقل حکم می کند آرزو نخواهد نمود و هر چه آرزو کند بآن خواهد رسید پس امور خارجی در آرزوی و اختیار و خوشی و سعادت انسان تأثیری ندارد و خوشی امری درونی است یعنی بحرسندی خاطر است و هر چه خود را از علاقی بمشربهایی دهد و ارسته تر خواهد بود و اهتمام در وادرسنگی و آرزوی چنان برای انسان واجب است که حسب استعداد از قیود و بمالایمات بحدود کسی هم اگر محتاج شود ناک نیست و در رواقیان کسانی که رشته حیات خویش را ب اختیار قطع کرده اند معدود اند.

تفصیلت بمقصود بالذات است و عایت او خود اوست و آن در واقع یکی بس بس بعضی حکمت یا شیوه علائقی که حصه های مختلف دارد مثلا اگر از حیث رس و ناکگی ملحوظ شود دایری نام میگیرد و اگر نسبت بممکنات در طر

## فضایل

بگیر بحدود داری خواهد میسود و هر گاه در عین حصه ها و حقوق مردم منظور گردد دادگری خواهد بود و بصرا بیکه فضایل همه اربک مشاء میباشد هر کس دارای یکی از آنها باشد جامع همه فضایل است و اگر فاقد باشد جامع ردایل خواهد بود.

چون رواقیان اصول مدکور در فوق را در زندگی مدار عقل قرار میدادند و جز تعبد به پیروی طبع یا عقل هیچ امر دیگر را قابل اعتنا و اندیشه نمیدانستند در رب مردم بخوب و بد بینی و عدم عطفه و دروسی و فصاحت و بردباری و خود داری معروف میباشد و از اینجهاب صرا الملل سده اند اختلاف افوا و ملل را هم فاعل بوده همه افراد مردم را مساوی دانسته اند چنان می خواهند و سده گریس را حایر نمشردند

## شکاک

شکا کل (۱) جماعتی از حکما هستند که بر آنکه انسان برای کسب عام و عین بمعلومات خود میران و مأخذ صحیحی ندارد حس خطا می کند و عقل را اصلاح خطای او عاجز است چه اشخاص حسب استعداد مبه و مزاج و نوع و فهم و زمان و مکان و اوضاع و احوال و تربیت و اس و عادت و غیر آنها ادراکات مختلف میباشد و امورا بکسان شخص می کنند و بنا بر این در هیچ امری باید رای حری و حکم قطعی اظهار کرد و همه چیز را بزدند و سده نامی مردم در اعمال بگانی حسب اخلاقی هم ببطر می وی تمام می و سده عاصد را باند زکری

هرچند در میان قدها هم این نوع عبادت بوده و پروتاگوراس سوفسطائی که پیس اریس ساساییده ایم بیرهمس مدای را داشته است ولیکن کسی که با آن مذهب معروف بلکه مؤسس آن شمرده میشود پیرهون (۱) نامی است که معاصر اسکندر مقدونی و مردی بلند پایه بوده و مردمان سیار داسه است و آن مبادت اروپائیان شکاکان را پیرهونی پیر میگویند

### پیرهون

فصلای و اروپائیان شکاکان و سوفسطائیان از جهت مشابهتی که میکنند یکدیگر دارند فرو نگذاشته و شکاک را هم سوفسطائی خوانده اند

# فصل چهارم

## حوزه علمی اسکندریه و دوره رومیان

### ۱ - حوزه علمی اسکندریه (۱)

در تاریخ علم و حکمت یونان را درمائه ششم و پنجم و چهارم پیش از میلاد باجمال و اختصار از نظر گذرانندیم . در سراسر این مدت دنیای متمدن غیر از یونان یعنی مصر و آسیای غربی در تحت قدرت و سلطنت پادشاهان هخامنشی ایران بوده و چون از آثار کتبی آن دوره و این اقطار هیچ باقی نمانده و ماخذ اطلاعات ما از آن جهت منحصر بکتب یونانی است با کمال تأسف باید گفت از معارف آنان تقریباً بیخبریم . اجمالاً میدانیم که در این ممالک نیز ارباب معرفت و مردمان صاحب نظر بوده و یونانیها هم از ایشان استفاده کرده اند اما چه اشخاص بوده و چه نظر داشته اند بدرستی نمیدانیم و در آن باب باید به حدس و قیاس و علائم و امارات متوسل شویم . تنها نام بزرگی که از مردان قدیم ایران بر سر زبانها مانده زردشت است که مؤسس کیش و آئین ایرانیان باستانی است . اما بیان حال و گفته های او مربوط بتاریخ ادیان می شود و در هر حال تحقیق این مسائل از موضوع این رساله بیرون است .

پس از مائه چهارم یعنی در واقع بعد از ارسطو و شاگردهای او و معاصران ایشان شهر آتن بلکه کلیه یونان از جهت علم و حکمت از رونق افتاده و از آن پس ارباب معرفت و هنر هر چند باز اکثر یونانی بودند مجمع و محل جلوه و مجال ایشان اسکندریه بود زیرا که بطلمیوسهای مصر که مؤسس دولتشان یکی از سرداران اسکندریه و اسکندر موسوم به بطلمیوس (۲) بوده در پایتخت خود یعنی اسکندریه بجمع آوری و تشویق اهل کمال اهتمام نمودند و وسایل

(۱) Ecole Alexandrie (۲) Ptolémée

تحقیقات علمی را از کتابخانه و باغ نباتات و حیوانات و رصدخانه و غیرها از هر جهت برای آنها فراهم و حوزه علمی را گرم کردند. درمائه سوم و دوم پیش از میلاد دارالعلم اسکندریه رونق تمام داشت اما پس از آنهم تا اوایل ماهه چهارم بعد از میلاد دایر بود. دانشمندان نامی این دوره چه آنها که در اسکندریه بوده و چه معدودی که در اقطار زیست کرده اند با یونانیان سابق يك فرق بزرگ داشتند و آن اینست که در بیشتر اهل علم جامع علوم و فنون بودند و اهتمام خود را مصروف يك رشته مخصوص نمی نمودند. بعبارت دیگر حکیم بودند و در معارف نظر ب کلیات داشتند. در واقع ارسطو که آخرین حکمای متقدمین است نخستین کسی است که تشعب و تفنن را در علوم فتح باب کرده است ولیکن او نیز خود جامع بوده و تخصص اختیار ننموده است. اما دانشمندان متأخر اکثر ذی فن بوده اند و هم خود را مصروف رشته های خاص کرده و آنها را بسط و توسعه داده اند و نتایج کارها و کوششهای ایشان است که معارف پروران اسلامی جمع آوری کرده و موضوع بحث و تحقیق ساخته و مزید و مکمل نموده و در رساله و کتب خود برشته تحریر و ثبت و طبط در آورده و هنگامیکه مردم اروپا توجه بعلم و معرفت کردند از آن معزن و منبع استفاده کامل نمودند چنانکه بعدها نیز در این باب سخنی خواهیم راند.

ابولویوس (۱) و اقلیدس (۲) که کتاب او را در صدر اسلام به عربی ترجمه کرده اند و بعدها خواجه نصیر الدین طوسی تحریر نموده در هندسه نام بلند دارند و هر دو از حوزه اسکندریه و از مائه سوم پیش از میلاد میباشند. اوشمیدس (۳) در کلیه ریاضیات خاصه جرائقات عالیه مقام است معاصر اقلیدس بوده و در جزیره صقلیه (۴) میزیسته است.

در هیئت و نجوم ارسطو (۵) قائل بحر کت زمین و مرکزیت خورشید بوده و ابرخس (۶) بزرگترین منجم قدیم قلمداد شده و هر دو در مائه دوم پیش از میلاد بوده اند. بطلمیوس (مائه دوم بعد از میلاد) صاحب کتاب المجسطی (۷) مشهور ترین علمای هیئت قدیم و حوزه علمی اسکندریه است و تعلیمات او در هیئت مبنی بر مرکزیت زمین و حرکات افلاک و غیر آن تا مائه شانزدهم میلادی بنیاد و مدار این علم بوده است. اراتوسطنس (۸) که در مائه سوم پیش از میلاد میزیسته نیز مردی جامع و حکیم بوده اما در جغرافیا و هیئت تحریر خاص داشته است.

دیگر کسی که نام بردش در این مقام واجب مینماید حالینوس (۹) طبیب معروف و بالی بقرط است و او در مائه دوم میلادی در رم میزیسته و تا زمانی که در اروپا علم

(۱) Appolonius - (۲) Euclide (۳) Archimiede (۴) Sicile

(۵) Aristarque - (۶) Hipparque - (۷) Almageste

(۸) Eratosthene - (۹) Galien

## سیر حکمت در اروپا

تجدید شده بود طب حالی‌نوسی تقریباً تنها دستور معالجهٔ امراض بوده است  
اما فلاسفه و حکما همه حوشه‌چین حرمس قدما مخصوصاً فیثاغورث و افلاطون و  
ارسطو می‌باشند و طبقات چند تسکین داده‌اند که آنها را فیثاغوریان اخیر و اکادمیان  
اخیر و روافیان اخیر و امثال آن خوانده‌اند در هر حال چون  
اسکندر به مصر و روم متصل و از آنجا ارسطو بامصر و ممالک  
مشرق زمین آسیا آسان است یونانیان در آن دوره با فکر مشرق رومینی بیشتر  
مأنوس شدند و این کیفیت در فلسفهٔ ایسان بهتر محسوس می‌گردد بعضی از  
متفکرین هم در صدد جمع میان گفته‌های پیشینیان و وفق دادن آراء آنها با یکدیگر  
بوده و با اهر طائفه از قدما قولی را احد و در مواقع در حکمت التقاط کرده و  
فلسفه محتاصی جمع‌آوری نموده و این جماعت را التقاطیون (۱)

### التقاطیون

می‌نامیم \*

دگر همه اسماح یا طبقات حکمای متروک برای ما با قید سکه با احتیاط کلام داریم  
سودی ندارد و اکتفا می‌کنیم به بیان مختصری از حکمای حورهٔ اسکندر به که افلاطونیان  
اخیر (۲) نامیده شده‌اند که آنها از یک جهت تجدید مذهب  
افلاطونیان اخیر افلاطون کرده‌اند و هر چند از التقاطیون محسوب می‌شوند  
حقایقیکه در حکم و معارف دارند بدیع است و می‌توان ایسان را مستقل دانست و بدیده  
اصالت در آن نظر کرد و چون را فکر شرقیان بر افساس بسیار نموده‌اند و بعدها هم  
فلسفه ایسان در افکار مردم مشرق تأثیر گاه داشته است از این جهت بر برای ما بخصوص  
محل توجه می‌باشد \*

چون افلاطونیان اخیر آخرین سلسلهٔ معسر حکمای یونان و حاتم دورهٔ حکمت  
قدیم می‌باشند و معتبرین آنها هم اصلاً رومی و ساکن روم بودند است بیسار آنکه  
سای بعد در احوال و احوال ایسان که از آن به نظر می‌رسد رومیان و ارباب معرفت  
آن قوم بپیدا زیم تا ساسانی خود را سبب با ستمدان معرب روم کامل سازیم

### ۴- حکمای روم

رومان هر قدر در فنون حس و عمدیات سیاست و کسور داری مهارت داشتند از علم  
و حکمت بی‌بهره بودند و معموماً و سوفیات آسمان شدند مگر پس از آنکه یونان  
را مسخر کردند و او را مال امپراتور ساختند و از آنجا که در فلسفه  
و علوم حس و ساسانی کرده بودند و در هر چه دارند از حکمای یونان کسب  
کرده‌اند اما آنرقای بعضی از اصحاب در ادبیات مایس گرامرهای عالم اسارت  
و مصنفان آن و ساسانی در معولیات اراک گند در صفحات تاریخ در باب علم  
و حکمت روم چند مصرحین می‌باشند و

و حکمت روم چند مصرحین می‌باشند و

۵۰

FC 111-1

## فصل چهارم

از دانشمندان رومی کسانی که بسبب قدرت قلم یا فوت نفس و احوال اخلاقی نامی می‌یافتند و باید شناخت از این قرارند .

### لوکریوس

لوکریوس (۱) در نیمه نخستین از مائه اول پیش از میلاد میزیسته است اثری که از او مانده منظومه ایست با اسم «طبع اشیاء» (۲) یا طبیعت که دلیل بر کمال قدرت طبع شاعری اوست و آن منظومه سراسر حکمت است و فلسفه ایقور را باز مینماید و روی هم رفته از آثار مهم ادبی و فلسفی بشمار میرود اما غیر از آراء ایقور که مبنی بر حکمت ذیمقراطیس است چیزی ندارد که محتاج به بیان آن باشیم .

### کیکرو (سیسرن)

سیسرن (۳) از رجال بزرگ سیاسی روم و بزرگترین خطیب آن قوم و یکی از فیهبختترین و بلیغ ترین گویدگان و نویسندگان بوده است . روی هم رفته از بزرگان دنیا بشمار میرود متمایل به حکمت آکادمی است اما در اخلاق شیوه روایان دارد . در واقع از التقاطیون و اهمیت آن محسوس است رسائلش در اخلاقیات گرا بهیاست در مائه اول پیش از میلاد میزیسته است (اواسط دوره اشکانیان)

### سینکا

سینکا (۴) از رجال مائه اول میلادی و مربی امپراطور نرون (۵) بود در فلسفه مذاقش با رواقیان موافق و رسائلی در موعظه و اخلاق دارد که معروف و نفیس است کردار او را نقادان با گفتارش حدان سارکار بیافته اند اما بسیاری معتقدند بر اینکه خوش رفتاری نرون در سالهای اول سلطنت ارتأثر تربیت این حکیم بوده است ولیکن آن امپراطور مخیط و سمیت بر مزاحش غالب بود و بجای آنکه مرتکب شده در تواریخ مضبوط و مایه حرمت است از جمله اینکه بر فصایل و حاد و مسرک و مال و ثروت مربی خود رشک برده بار حکم داد رگهای خویش را بار کند حکیم از اطاعت چاره نداشت و بدست خود رشته زندگانی خویش را قطع کرد .

### اپیکتتوس

اپیکتتوس (۶) اصلاً یونانی و در روم ابتدا از بندگان بود بعدها آزاد شد در پایان مائه اول و آغاز مائه دوم میزیست احوالش بدرستی معلوم نیست در فلسفه تنها متوجه اخلاق بود و شیوه روایان را پسندیده در زندگانی ارحم تحریر و وارستگی از سقراط و یوجانس پیروی می کرد سخناً چیزی سگاسته و تعلیماتش را یکی از معتقدانش در یک کتاب (۷) و یک رساله مختصر (۸) زبان یونانی جمع آوری نموده است بسبب تحقیقات

(۱) Lucrece (۲) زبان لاتین De nature rerum و زبان فرانسوی De la nature des choses

(۳) Ciceron - (۴) Sénèque - (۵) Neron

(۶) Epictete - (۷) Les Entretiens d'epictete یعنی گفتگوهای اپیکتتوس - (۸) Manuel

او اینست که امور دنیا بر دو قسم می باشد قسمی که در اختیار ما هست و قسمی که در اختیار ما نیست آنچه در اختیار ما هست فکر و اراده خود ما است پس اگر بر نفس خویش مسلط باشیم و قوت عزم و اراده داشته باشیم آزاد و مستقل خواهیم بود چه هیچکس نمیتواند بر عقل و نفس ما مسلط شود سایر چیزها از اشخاص و اموال و غیر آنها از ما نیستند و از اختیار ما بیرونند و نباید جز آنگونه که هستند آرزو و نوعی داشته باشیم توجه باین نکته مایه آسایش خیال و فراغ خاطر ما خواهد بود و باین طریق کاملاً خوش و سعادتمند خواهیم زیست

از قرار معلوم احوال آن حکیم با این فلسفه کاملاً موافق بوده و بردباری و خودداری تمام داشته است چنانکه نقل کرده اند که در زمان بندگی روزی خواجهاش که مردم آزار بود پای او را با آلات شکنجه رنجه میکرد او بی آه و ناله با کمال آرامی گفت بایم را خواهی شکست و عاقبت چنین شد و باز او بغیر حال نداده بهمان آرامی گفت نگفتم بایم را میشکنی ؟

### مارکوس اورلیوس

در بزم حکمت « گدا باشه نشه معایل بسیند ». اپیکتیتوس بنده بود، مارکوس - اورلیوس (۱) از امپراطورهای دی شان روم است که در ماه دوم میلادی زیسته و سلطنت کرده است (اواخر اسکانان) و مذهب و طریق او همان شیوه رومیان بوده است بوجود او آرزوی افلاطون بحصول بیوسه که می گفت پادشاه باید حکیم باشد سر اسر زندگانی را بر طبق اصول حکمت سر برده و اداره امور کشور را نیز بروی همان اصول نموده است و طائف سلطنت را بر حسب تکلیف ادا می کرد و حقیقت زندگانی را در استعمال بحکمت میدانست . کتاب نویسی از او یادگار مانده که بزبان یونانی نوشته است اسم آن کتاب که مجموعه ای از تفکرات و تذکرات است اینست : « درباره خود » اما معروف است باندیسه های (۲) مارکوس اورلیوس از این کتاب بر می آید که مارکوس اورلیوس بدستور سنکا حکیم سابق اندک نفس خود را همواره بمعرض بازخواست در می آورد است که چه کردی ؟ چه دردی را دوا نمودی ؟ چه رنج را مرهم نهادی ؟ کدام عیب را از خود دور ساختی ؟ چه ترقی و بهبودی بوجود دادی ؟ و ب کلام او اینست که افراد مرتبط بکل عالم اند و حیات اگر معنی دارد اینست که هر فردی خود را جزء کل بداند .

از عبارات او ایست که من دوه میهن دارم باعتبار اینکه مارکوس اورلیوس هستم میهن رومست و باعتبار اینکه اسانم میهن جهانست و خیر و نیکوئی آنست که برای هر دو میهن مافع باشد عمل اخلاقی مردم آنست که همه کلی و عمومی اسان حلوه و ظهور یابد و معتمد باشد که همه ما که در حب بدون علم و عمد مردم میوه میدهند اسان هم باید بی توجه و عمد و خودش برای دیگران سودمند باشد .



اشارات مختصری که در باره حکمای روم و آثار ایشان کردیم آشکار میسازد که دانشمندان آن قوم بحث در حقیقت اشیاء و جستجوی در طبیعت و ماوراء طبیعت را کنار گذاشته بنا بسفارش سقراط همواره متوجه بتکلیف زندگانی و وظیفه اخلاقی بوده اند یعنی از حکمت نظری بحکمت عملی پرداخته اند و گنجینه از مواظ و حکم برای نوع بشر آماده ساخته اند.

### ۳ - افلاطونیان اخیر

مؤسس این سلسله را امونیوس ساکاس (۱) از مردم مصر میدانند که در پایت مائه دوم و نیمه اول مائه سوم میلادی در اسکندریه میزیسته است ولیکن از احوال و تعلیمات او چندان آگاهی نداریم و کلیه فلسفه که با افلاطونیان **امونیوس ساکاس** اخیر منتسب است و در واقع باید حکمت اشراقی و عرفان نامید مربوط به فلوپتین (۲) نامی است از یونانیان مصر که اصلا رومی بوده و در اسکندریه درک خدمت امونیوس ساکاس نموده و بیرکت همدمی او از فلسفه **فلوپتین و احوال او** و عرفان بهر مند و خواهان آشنائی با حکمت ایرانیان و هندیها گردیده و برای این مقصود همراه گردیانوس (۳) امپراطور روم که باشاپور بن اردشیر ساسانی جنگ داشت بایران آمد و در بازگشت بروم رفته آنجا ماند و تعلیم و ارشاد کرد تا در سال ۲۲۰ میلادی درگذشت. بسیار کسان باو ارادت میورزند که از جمله گالیانوس (۴) امپراطور روم و زوجه او بودند. نزد مریدان و پیروان مقامی ارجمند داشت و صاحب کشف و کرامتش می دانستند. در این که سالک و مرتاض بوده حرفی نیست زندگانی دنیا را بچیزی نمیشمرد. هیچگاه از کسان و خویشان و متعلقات دنیوی گفتگویی بمیان نمی آورد. از گفتن روز و ماه و لاد خویش که میخواستند عید بگیرند خودداری می کرد. وقتی تقاضا کردند بگدارد شمایل او را نقش کنند گفت تن اصلی چه شرافت دارد که بدلی هم برای او بطلبیم بدن برای روح بمنزله گور و زندان است سایه و تصویر اوست و قابل آن نیست که سایه و تصویر برای او مراد دهیم. یکی از بزرگان روم از تائیر تعلیمات او چنان آشفته شد که همه اموال و کسان خود را رها کرده از حیثیت و اعتبارات گذشت و زندگانی درویشی اختیار نمود چنان که هر بدو روز یکبار خوراک میکرد. باری فلوپتین تادیر گاهی بتعلیم شفاهی اکتفا نموده بصنیف کتب نمیرداخت عاقبت باصرار دوستان فلسفه خود را در پنجاه و چهار رساله بتحریر در آورد و فروریوس صاحب رساله ایساغوحی که از مریدان خاص او بود آنرا در شش مجلد هر یک مستعمل بر نه رساله مرتب نمود و از این رو آن بصایف رسالات نه گانه (۵) نامیده شده است

(۱) Ammonius Saccas (۲) Plotin

(۳) Gordien (۴) Gallien (۵) Enneades



## فلسفه فلوپین

فلوپین وحدت وجودی است (۱) یعنی حقیقت را واحد میداند و احدیت را اصل و منشاء کل وجود می‌شمارد. موجودات را جمیعاً تراوش و فیضانی (۲) از مبداء نخستین و مصدر کل میانگارد و غایت وجود را هم بازگشت بسوی همان مبداء می‌پندارد که در قوس نزول عوالم روحانی و جسمانی را ادراک میکند و در قوس صعود بحس (۳) و بعقل (۴) و اشراق و کشف و شهود (۵) نایل میشود.

## وحدت وجود

بعقیده فلوپین مبداء نخستین (۶) که موجد کل موجودات است صورت مطلق و فعل تام میباشد (باصطلاح ارسطو) و قوه فعاله است (قوه بمعنی قدرت نه مقابل فعل) احدیتش مبری از تعداد و شماره و تقسیم است. محیط بر کل و غیر محیط و نامحدود (۷) میباشد. نمی‌توان گفت صورت دارد یا زیباست یا عاقل است زیرا که او منشاء و نفس و وز و زیبایی و فکر و عقل است. نباید گفت عالم و مدرك است چه او و رای علم و ادراک است. عبارت دیگر نسبت دادن علم و ادراک باو منافی توحید است یعنی سواى او چیزی نیست که معلوم او تواند شد. مرید نیست زیرا که نقصی در او نیست تا طالب چیزی باشد کل اشیاء است اما هیچ يك از اشیاء نیست.

## باریتعالی و توحید

فلوپین از مبداء و مصدر کل گاهی تعبیر باحد میکند (۸) زمانی به‌خیر (۹) و قتی بفکر مجرد (۱۰) یا فعل تام (۱۱) اما هیچ‌یک از این تعبیرها را هم تمام نمیداند و هر تعبیر و توصیفی را مایه تجدید و تصنیف او می‌خواند که او برتر از وصف و فهم و قیاس است حتی آنکه او را وجود نمی‌گوید و برتر از وجود و مساء وجود می‌شمارد و می‌گوید برای وصول باو باید از حس و عقل تجاوز نمود و بسر معنوی و کشف شهود متوسل شد. هر چند فکر و عقل نردبان عروج بسوی حق است اما برای رسیدن باو کوباه است و وارد حرم قدس نمیتواند بشود در این باب میان افلاطون و فلوپین مختصر اختلافی است یعنی با آنکه فلوپین سیر و سلوک در عوالم وجود و حال را از افلاطون آموخته نظرش در باره حق و اصل وجود از استاد برتر رفته است زیرا که افلاطون خیر و حق را اعلی مرتبه میل و رأس معقولات میداند و فلوپین او را برتر از آنها می‌پندارد.

مبداء نخست چون کامل است و بخل دریغ ندارد البته فیاض و زاینده است و پدر موجودات و مصدر آنهاست. زایش میکند همچنانکه خورشید نور می‌پاشد و جام لبریز تراوس مینماید. و فرزند بلا واسطه او یعنی آنچه بدو آزاوصادر میشود در مراتب کمال باو نزدیک است اما البته بیایه او نیست آن صادر اول فعل است و عالم معقولات (زیرا که عاقل و معقول

## عالم وجود فیضانی

## از مبداء اول است

(۱) - pantheiste (۲) - Emanation (۳) - perception (۴) - Raisonement

(۵) - intuition (۶) - Le premier principe (۷) - illimité یا (۸) L, un

(۹) - Le Bien (۱۰) - pensée pure (۱۱) - Acte pur

متحدند) و او وجود است (زیرا چنانکه گفتیم مبدأ و مصدر بر تر از وجود است) و صور

## صادر اول

کلیه (بقول افلاطون مثل) در این عالم اند و بعقیده فلوپین نه تنها کلیات یعنی اجناس و انواع دارای مثل میباشند بلکه هر فردی از افراد محسوس در عالم معقولات مثالی دارد. خلاصه این عقل است

عالم نور و صفات است و معقولات با وجود کثرت واحدند هر يك همه اند و همه یکی هستند و عمل آنها را بیواسطه یعنی با شراق و شهود درمی یابد. عبارت دیگر نخستین آئینه احدیت عقل است و معقولات نخستین مظهر او میباشند.

این صادر اول خود مصدر نیز هست و آنچه از او صادر شده نفس است که برای ادراک معقولات بتفکر و استدلال و تفکیک و تحلیل احتیاج دارد و در جنب عقل مانند ماه است نسبت بخورشید که روشنائی از او کسب مینماید احدیت (۱)

## صادر دوم

### نفس است

(که او را خیر و فعل مجرد یا مبدأ و مصدر اول نیز میخوانند) و عقل (۲) یا (عالم معقولات (۳) که از او بوجود (۴) نیز تعبیر میکنند) و نفس (یا روح (۵) اقایم (۶) سه گانه میباشند و هر يك بقدر مرتبه خود لاهوتی (۷) هستند. عقل واسطه میان ذات احدیت و نفس است و نفس واسطه میان مجردات (عالم روحانی) محسوسات (عالم جسمانی) میباشد.

همچنانکه عقل کل شامل معقولات و کلیه عقول است (مثل افلاطونی و صور کلیه ارسطو) (۸) نفس کل هم منشاء نفوس جزئی و شخصیه (۹) و شامل آنهاست و هر چند که هر نفس برای خود استقلال دارد با نفس کل نیز متحد است

## عقول و نفوس

### جزئی

در هر حال نفس مایه حیات و حرکت میباشد و هر چه در عالم متحرک است دارای نفس است. عبارت دیگر نفس کل در اجسام و ابدان حلول نموده و هر يك از آنها بقدر استعداد بهره از آن یافته و باین طریق نفوس جزئی صورت پذیرفته است.

اما جسم (۱۰) که آخرین و ضعیف ترین پرنو ذات احدیت است صورتی است که در ماده قرار گرفته است. حقیقت اجسام و همان صورت که مایه وجود آنهاست و ماده (هیولی) همان قوه غیر معینی است که پذیرنده صورت است. صورت جنبه

## عالم جسمانی

وجودی جسم و ماده جنبه عدمی است و بنا بر این عالم جسمانی مذنب بین وجود و عدم است اینست که دائم در تغییر و تبدیل میباشد و در واقع شدن (۱۱) است نه بودن. (صورت و ماده را بهمان معنی که مراد ارسطو بوده در نظر بگیریم و فهم خود را از آن تکمیل فرمائید).

(۱) L'un یا L'unité (۲) l'intelligence - (۳) les intelligibles (۴) l'Être Divin (۵) l'ame - (۶) Hypostase یعنی وجود اصیل اقنوم لغت سریانی است - (۷) Divin (۸) l'âme universelle (۹) les âmes particulières (۱۰) corps - (۱۱) Devenir

ماده یعنی بی صورتی و بدی و زشتی و نقص و عیب و آن مایه کثرت (۱) میباشد همچنانکه صورت عبارت از نیکی و زیبایی و کمال و وحدت است (۲) عقل و نفس هم با همه مقام لاهوتی که دارند، جنبه نقص و مایه تکثیر و سبب حرمانشان

### ماده

از احدیت مطلقه منتسب نماده است. فعلیت و واقعیت هر حقیقتی بسته بدرجه وحدت و اتحاد اجزای آنست و هر حقیقتی که اجزای آن کاملاً متحد نباشد بهره اش از وجود فعلی تمام نیست و واحدی فوق او نگهدارنده اوست چنانکه مایه اتحاد اجزای بدن روح است و همینکه روح از بدن مفارقت کرد اجزای او پراکنده میشوند و جمعیت او از میان برمیخیزد. اینست که گفتیم مایه وجود احدیت مطلقه است که فعل مطلق می باشد و ماده صرف یعنی قوه مطلق موجب کثرت و مایه نیستی است.

فلو طبق چون وحدت وجودی است و کلیه موجودات را ناشی از مبدأ کل و متصل باو میدانند در پی توجیه عالم ظاهر و بیان چگونگی محسوسات نیست بلکه مرادش از حکمت وصول بهی یعنی بعالم باطن یا معولات است و عبور از عالمی که بیل بسعادت و معرفت در آن ممکن نیست بعالمی که این منظور در آن حاصل میشود.

توضیح آنکه روح یا نفس انسان در قوس نزول (۳) از عالم ملکوت بعالم باسوت آمده گرفتار ماده شده و بالایشهای این عالم و نقص و زشتی و بدی که خاصیت ماده است آلوده گردیده است پس اگر بوجه خود را بیشتر به جسم محسوسات قوس نزول که عالم مجاری است و بهره اش از حقیقت ضعیف و ابتلاش به

ماده قوی است معطوف سازد و از عالم معقولات و روحانیت که عالم حقیقت است منصرف شود سقوطش کامل و حرمانش از سعادت و معرفت تمام خواهد بود و مقدرات او تباه و مرتبه ادبی نزل خواهد نمود چرا که در این عالم باسوت هم اشخاص مراتب دارند آنانی که بکلی آلوده به سهوات باشند در درجات ساقطند و کسانی که اعمال خود را بر طبق فضایل اجتماعی قرار میدهند یعنی بجای مردم آزاری خدشه خلق را شیوه خود میسازند سعادت مند تر از آنان میباشند.

اما نفوسیکه بخواهد بمبدأ بارگشت کند و قوس صعود (۴) را پیمایند باید از عالم مادی اعراض حسته به بطاره و سیر (۵) عالم معنی بردارند.

نخست ترکیه و تطهیر نموده خود را از آلائش اغراض و خواش قوس صعود های پست پاک کنند آنگاه در راه سلوک گام نهند و این سلوک

معنوی سه مرحله دارد هنر (۶) و عشق (۷) و حکمت (۸).

(۱) pluralite یا Multiplicite (۲) Unite

(۳) procession dans le monde (۴) Conversion vers Dieu

(۵) Contemplation

(۶) L'art - (۷) L'amour (۸) La philosophie

هنر طلب حقیقت و جمال است یعنی جستجوی راستی و زیبایی که هر دو یکی است زیرا آنچه راست است زیباست و هیچ زیبایی جز راست نتواند

هنر

بود و زیبایی همان صورت است که ماده را در قدرت خود در میآورد و وحدت میدهد. تاش روح است که بر جسم میافتد و پرتو عقل است که بر نفس میابد چنانکه زیبایی نور بسبب دوری از جسمانیت است که نسبت به جسم بمنزله روح میباشد. شوق و وجد و حالی که از مشاهده زیبایی برای روح دست میدهد از آنست که به همجنس خویش بر میخورد و آنچه خود دارد در دیگری میابد چنانکه نعمات صوت صدای آهنگهایی است که در نفس موحود است و از آن سبب از استماع آنها نشاط حاصل میشود (در این فصل هر جا صورت می گوئیم با اصطلاح ارسطو است)

باری اهل ذوق و ارباب هر دسال تحلیلات محسوس زیبایی و حقیقت میروند اما زیبایی محسوس یعنی جسمانی پرتوی از زیبایی حقیقی میباشد که امری معقول است یعنی بقوای عقل و ادراک میسود زیرا اصل و حقیقت زیبایی همانکه

عشق

گفیم صورت است چه زیبایی بدن از نفس است (روح) و زیبایی نفس از عقل و عقل عین زیبایی یعنی صورت صرف میباشد پس همان وجد و شوری که برای ارباب ذوق از مشاهده زیبایی جسمانی دست میدهد برای اهل معنی از مشاهده زیبایی معنوی یعنی فصایل و کمالات حاصل میسود و این عشقی است که مرحله دوم سیر و سلوک نفوس زکیه است.

در این مقام هنوز عشق ناتمام است و عشق نام یا حکمت است که بماورای زیبایی و صورت نظر دارد یعنی باصل و مساء آن که خیر و یکوئی است و مصدر کل صور همه

موحودات و هو آنها و موالد آنهاست زیبایی و نفوس و معقول

عشق تمام

مطلوب و معسوق میشود مگر آنکه سور حیر منور و بحر ارتش

یا حکمت

ا و رخته شده باشد همانکه در عالم ظاهر و سمایل و پیکر بیجان

دل نمیر باید و لطیفه نهایی که عشق از آن خیر دحا است از آن رو که بحیر نزدیک است. پس نفس انسان از زیبایی و صور محسوس و معقول بظاره و مشاهده می خواهد اما هنوز آرام نمیگیرد و بی قرار است و آنچه مطلوب حقیقی اوست حیر یا وحدت است و مشاهده او قانع نیست بلکه وصال او را طالب و حیوای انتخاب (۱) نا اوست و وطن حقیقی ما وحدت است. آثرو می بار گشت آن می بین می باشد و سیر سوی آن مقدمه سر مسیریست و جسم سر را باید بس و دیده دل را باید گسود آگاه دیده می شود که آنچه میجوئیم از ما دور نیست بلکه در خود است و این وصال یا وصول بحق حالتی است که برای انسان دست میدهد و آن بیجودی (۲) است در آن حالت شخص از هر چیز حتی از خود بیگانه است بی حیر از جسم و حال و از درمان و مکان از فکر

مستغنی. از عقل و ارسته. مست عشق است و میان خود و معشوق یعنی نفس و خیر مطلق واسطه نمی بیند و فرق نمی گذارد و این عالمی است که در عشق مجازی دنیوی عاشق و معشوق بتوهم در پی آن میروند و بوصل بکدیگر آنرا میجویند ولیکن این عالم مخصوص بمقام ربوبیت است و نفس انسان مادام که تعلق ببدن دارد تاب بقای در آن حالت نمیآورد و آنرا فنا و عدم می پندارد. الحاصل آن عالم دمی است و دیر در دست میدهد و فلوطین مدعی بود که در مدت عمر چهار مرتبه آن حالت دیده و این لذت چشیده است

از بیان اجمالی که از حکمت فلوطین کردیم ظاهر میشود که از تحقیقات جمیع دانشمندان سلف بهره برده و با نظر بحکمت ارسطو بالاختصاص پیرو افلاطون بوده و از آرای حکما و عرفای مشرق زمین هم استفاده کلی نموده و باین ملاحظه است که محققان فلوطین را از حکمای التقاطی شمرده اند و باین معنی توجه نموده که آن حکیم در قائل شدن با قسیمی سه گانه جمع میان نظر افلاطون و ارسطو و روایان کرده است یعنی آنچه را او مصدر اول خوانده همانست که افلاطون خیر مطلق نامیده است و عقل را که ارسطو مبدأ یا منتهای کل وجود میدانند فلوطین صادر اول و مصدر دوم شمرده و نفس را که روایان پروردگار عالم میدانستند فلوطین اقوم سوم قرار داده است. باین همه شك نیست که فلوطین صاحب نظر بوده و از مایه طبیعی خود دایره تحقیقات فلسفی را بسط کلی داده و حکمتی تا سیس نموده که می توان نظیر حکمت افلان و ارسطو دانست.

اما اینکه آیا عرفا و اشراقیون ما مشرب عرفان را از فلوطین و پیروان او دریافته یا مستقیماً از منابعی که فلوطین اقتباس نموده گرفته اند مسئله غامضی است که حل آن اگر ممکن باشد محتاج بتفحص بسیار و از گنجایش این رساله بیرون است. نظر بکمال شباهت حکمت افلاطونیان اخیر با تعلیمات عرفانی و تصوف مشرق زمین و بملاحظه اینکه در مائه ششم میلادی جمعی از حکمای یونان که از افلاطونیان اخیر بودند بایران آمدند بعضی از محققین بر این شده اند که عرفان و تصوف ما از آن منبع بیرون آمده است اما از آنجا که میدانیم فلوطین خود برای استفاده از حکمت مشرق بایران آمده و از گفته های دانشمندان و اشراقیون اسلامی هم بر میآید که در این کشور از دیر گاهی حکمایی بوده اند که در مسلک اشراق قدم میزدند می توان تصور کرد که افلاطونیان اخیر عقاید خود را از دانشمندان مشرق گرفته باشند.

اشاراتی که بعضی از نویسندگان یونان بر تاضین هند کرده و ایشان را حکمای عریان (۱) خوانده اند نیز میتوان مؤید این نظر دانست (۲).

(۱) Gymnosophistes - (۲) چنین بنظر میرسد که فلوطین در مالک ما معروف نبوده و رسالانش ترجمه شده است اما قسمتی از رسائل به گانه اورا بعنوان اتولوجی به عربی ترجمه کرده و بارسطو نسبت داده اند همچنین بعضی از رسائل پیروان فلوطین نزد مسلمین بارسطو منسوب گردیده و از این رو حکمای ما پاره از عقاید فلوطین را در ضمن حکمت ارسطو اختیار نموده اند چنانکه الهیات شیخ الرئیس بعقاید فلوطین نزدیک است



افلاطونیان اخیر یعنی پیروان فلوپین بسیار بوده و بعضی از ایشان در حکمت مقام بلند داشته‌اند اما جماعتی هم در عقاید باطنی و سری مبالغه کرده باوراد و اذکار پرداختند بلکه بطلمس و سحر و جادو نیز اشتغال یافتند و معجزات و کرامات و خوارق عادات را پیشه خود ساختند. ضمناً دین مسیح تدریجاً رواج یافت و اذهان متوجه عوالم دیگر گردید.

یکجا فلاسفه علی‌رغم عیسویان پرستش ارباب انواع و آن عقاید را نزد عوام تقویت می‌کردند جای دیگر مسیحیان بتخریب مذاهب قدیم کوشیده و در عین اینکه از آراء حکما استفاده می‌کردند با فلسفه ضدیت می‌نمودند و در اینجا باز باید اظهار نأسف کنیم از اینکه آنچه می‌گوئیم راجع به مالسکی است که جزء امپراطوری روم بوده و دانشمندانی که زبان یونان و لاتین تحریر می‌کردند و از اقطار خودمان و فارسی زبانان تقریباً بی‌خبریم چون آثار ایشان بکلی برافتاده و مفقود شده است همیشه قدر میدانیم پادشاهان ساسانی دانش پرور بودند و ایرانیان هم بعلم و معرفت اشتغال داشتند و این معنی تنها از قرائن و امارات و آگاهی بوجود امثال بودرجهر و برزویه بدست می‌آید و گرنه صاحب نظرانی که در ایران بوده‌اند اگر نامی از آنها برده می‌شود یا مانند جاماسب بکلی حالشان نامعلوم است یا مانند مزدک و مانی مؤسس دین و مذهب تازه می‌باشند جز اینکه تأثیر وجود مانی در افکار مردم چه در آسیا و چه در اروپا خالی از اهمیت نبوده است و بعدها در این باب مختصر اشارتی خواهیم کرد.

اما دانشمندان روم چنانکه مذکور داشتیم مخصوصاً در شهر آتن باز بتعلیم حکمت اشتغال داشتند ولیکن همینکه امپراطوران رومی عیسوی شدند و دین مسیح در قلمرو ایشان رسمیت یافت و رونق کار حکما رو بضعف گذاشت و عاقبت ژوستینی (۱) امپراطور فلسفه را مایه ضلالت و فساد انگاشت و در سال ۵۲۹ میلادی بساط حکمت و حوزه فیلسوفی را برچید و ممانعت کرد. بعضی از حکما برای مصون بودن از تعرض بایران آمدند و خود را بسایه دانش پروری انوشیروان درآوردند اما دولت ساسانی هم رو بزوال و انقراض می‌رفت و چیزی نگذشت که ورق روزگار یکسره برگشت و بیان مختصری از آن احوال را بفصول آینده برگذار می‌کنیم.

# فصل پنجم

## علم و حکمت در اوایل قرون وسطی

### ۱ - آباء دین مسیح

قوم یهود که حضرت عیسی در میان ایشان ظهور نمود فلسفه و حکمتی نداشتند و جز انبیاء بنی اسرائیل که بموعظه و نصیحت زبان می گسودید و مردم را ناطاعت فرمان خداوند دعوت مینمودند کسی ارایشان دیده نسنده بود که بحقایق و معارف پردارد بعنوان فضل و علم و حکمت شناخته شود .

تنها کسی که از آن قوم در قدیم بسمت حکیم سببه شهرتی یافته فیلون (۱) نامی است که در اوایل مائه اول پس از میلاد در اسکندریه ظهور نمود و خواست محتویات تورات را با فلسفه یونان وفق دهد . مذهب تسلیب (۲) را که

### فیلون یهودی

عیسویان بسبب اصول عقاید خود قراردادند فیلون بیان نموده و شاید که فیلو علین هم ارتحیقات او متوجه با قایلیم سه گانه شده باشد . از این گذشته عقاید یهود را با معارف یونانیان ماسستی بیست و در باب توحید هم که بنظر میآید با هم اشتراك داشته اند اختلافی بزرگ در میان هست چه حکمای یونان هیچگاه بخالی و صانعی که عالم را از عدم بوجود آورده باشد قائل نبوده اند بلکه هر يك بوحشی و بیانی که

در فصول پیش احمالا بار نمودیم دان احدیت و مقام ربوبیت را حقیقت عالم و مصدر و مربی آن انگاشته اند و این فرض را نکرده اند که وقتی بوده است که جهان نکلی معدوم بوده و حی ماده

### تفاوت نظر آریان

### و سامیان

بصورت هم وجود نداشته است و همه معتقد بوحود ماده ای بودند که همیشه موجود بوده و متصرف عالم آنرا بصورت های مختلف در آورده و موجودات را خلق کرده است . هر بحث و اختلافی بود در حکونگی آن ماده بود و مذاهب متعدد در این خصوص پیدا شد که شرح دادیم بساتر دیگر مذاهب حکمای یونان بلکه کلیه اقوام آریائی هر يك نوعی از وحدت

وجود است و اما یهود و کسانی که عقاید فلسفی خود را از تورات در آورده اند حکم کرده اند باین که خداوند جهان را از عدم مطلق بوجود آورده است و آفرینش را وجودی جدا از آفریننده دانسته اند و نسبت آنها را بیکدیگر نسبت صانع و مصنوع پنداشته اند عیسویان در اوایل امر خاطر همه بعبادت و گرم کردن حوزه اخوت مسیحیت و تذکر و اندیشه در گفتار و کردار حضرت عیسی مشغول داشتند و بحکمت و فلسفه نمیپرداختند بویژه که دانش پژوهی برای حقیقت جوئی است و عیسویان بتعلیمان پیغمبران و مسیح و حواریون حقیقت را یافته و از جانب خداوند نازل شده میدانستند و خود را بجستن آن نیازمند نمیپنداشتند \*

اما همینکه عیسویت از یهود تجاوز کرد و میان اقوام دیگر انتشار یافت و جمعیت مسیحیان فراوان شد و برای مدافعه از حقانیت دین مسیح در مقابل منکران و مخالفان گرفتار مناقشه و مجادله گردیدند و خود را بمحاجه و مباحه نیازمند دیدند ناچار بکلمات حکما پرداختند و کم کم ببلندی مقام ایشان برخوردند چنانکه بعضی گمان بردند آنها معرفت را از کتب مقدس دریافته اند و برخی معتقد شدند که حکما خود ملهم بوده و از همان منبع که انبیاء درک معرفت نموده استفاضه کرده اند حاصل اینکه اذهان اولیاء دین مسیح هم بغور در مسائل مبدأ و معاد متوجه شد و با قید بمتابعت تعلیم انجیل و تورات از حکمت افلاطون و فیلون و فلوطین و اخلاقیات رواقیان اقباساتی گردید و حکمت الهی مسیحی یا علم معرفه الله (۱) را وضع نمودند که اصول عقاید مسیحیان را تقریباً بیان علمی بار مینماید و بطیر علم کلام است در نزد مسلمین و خلاصه اصول مزبور یگانگی خداوند است و خالقیت او یعنی اینکه بدون ضرورت و اجبار از

### علم الهی مسیحیان

راه مجب و از روی اختیار عالم را از عدم بوجود آورده است و در عین یگانگی سه وجود است پدر و پسر و روح القدس (۲) که اقانیم سه گانه میباشند پدر وجود مطلق است و منشاء قدرت و پسر کلام اوست با عقل که بان وسیله مخلوق را آفریده است و روح القدس رابطه میان پدر و پسر و جمعه محبت است. لیکن مسیحیان اقانیم سه گانه را در عرض هم و مقرون بیکدیگر میدانند چنانکه

### اصول دین مسیح

میان خورشید و آفتاب که زاده اوست حدائی و دوئی نیست و در هر حال این عقیده را منافی توحید نمیپندارند و اسرار (۳) الهی می شمارند و معتقدند که چون بشر گناهکار و در گناه احدید رانده شد و نفوس بنی آدم هبوط کرد و دچار حرمان گردید خداوند که خیر و لطف محض است فرید خود را حسیت داد و بصورت آدمی (حضرت عیسی) در آورد تا دستگیر نوع بشر و فدائی آنها شود و نفوس ایشان را هلاک و رهایی بخشد و باز خرید (۴) نماید پس نجات مردم بایمان بحضرت عیسی است و وطیقه

(۱) Theologie که قدمای مسلمین ائولوژی خوانده اند

(۲) Le pere, le Fils et le S. -ent Esprit — (۳) Mystere (۴) Redemption



ایشان آنکه خداوند را دوست بدارند و حضرت عیسی را پروردگار بدانند و عموم مردم را بدون امتیاز قومیت و نژاد و تفاوت زن و مرد و ملاحظه وضع و شریف و خواجه و بنده برادر خود انگارند و نسبت با آنها محبت بورزند که محبت خاصه الهی و مایه و باعث خلقت است و باید تسلیم و رضا و خضوع فروتنی و فقر و ریاضت را پیشه سازند تا فضل خداوند نصیب شود و اثر تباهی که و سوسه شیطان بر روزگار انسان وارد آورده بر طرف گردد و نفوس مؤمنین بمشاهده جمال حق نائل و واصل آیند .

چون اولیای دین مسیح اهل نظر شدند و بنای تحقیق در معارف گذاشتند ناچار بنا بر اختلاف فهم و ذوق و سلیقه اخلاف آراء پیدا کردند و مذاهب چند در میان ایشان ظهور نمود که نسبت باصولی که بیان کردیم یک زبان نماندند و از مذاهب مهم که در آغاز عهد عیسویت ظاهر شد یکی مذهب اریوس (۱) بود که برای خداوند زایش و فرزند قائل نشده و اقنوم دوم را مخلوق دانسته قرین خداوند نمیخواند و دیگر مذهب مانی (۲) ایرانی که تلفیقی از کیش زردشنی و مسیحیت بود و زردشت و بودا و مسیح را فرستادگان خدا میدانست و هورمز و اهریمن را قرین یکدیگر قرار می داد و برخلاف تعلیمات زردشت ترك دنیا و قطع

### اختلاف مذاهب

#### عیسوی

علاق و پرهیز از تأهل و تناسل را سفارش میکرد این هر دو مذهب سالها بلکه قرنهای در مغرب و مشرق معتقدان داشته و در افکار مردم تأثیرات مهم بخشیده است ولیکن عاقبت پیروان آنها بسبب تعقیب عیسویان و زردشتیان و مسلمانان قلع و قمع شدند و باقی نماندند .

چون تاریخ ادیان و بحث در مسائل دینی و شقوق و شعب مذهبی موضوع این رساله نیست در این رشته بیش از این سخن گفتن روا نمی داریم همینقدر گوئیم چون اختلاف آراء میان اولیاء دین مسیح شدت یافت برای حل مسائل و اختیار طریقه واحد مجالس کردند و اصول دین را مطابق آنچه اشاره کردیم با کسبیت تبیین نمودند و رایهای دیگر را مذهب باطل (۳) خواندند .

حکمت الهی مسیحی موافق اصول مذکور در طرف چهار پنج ماهه اول میلادی تحقق یافت و کسانی که اینکار را صورت دادند آباء دین مسیح (۴) خوانده میشوند در ذکراسامی و احوال و گفته های آنها چون خارج از موضوع نظر ماست وارد نمیشویم همینقدر گوئیم معتبر ترین و بزرگترین آنها معروف به

#### اگوستین

اگوستین (۵) است که از ادبای روم بود معاصر (بهرام گور) پادشاه ساسانی) در آغاز جوابی بمذهب مانی گرا نید بعد متوجه حکمت افلاطون و فلوپتین گردیده و نسبت بان تعلیمات عشن مفرط پیدا کرد . سرانجام از سنیدن مواعظ بعضی از آباء مسیحی

(۱) Arius - (۲) Menichisme

(۳) Heresies - (۴) Les Peres del Eglise (۵) Augustin

به مذهب مادری برگشت و چنان ذوق و شور درس داشت که هم در جوانی بحلقه کشیشان درآمد. مصنفات چند در تحقیق چگونگی علم و معرفت و یگانگی خداوند و تثلیث و چگونگی خلقت و حقیقت نفس و بقا و مبدأ و آل او و مسئله گناه و ثواب و جبر و اختیار و سر نوشت و تقدیر و نجات انسان بفضل الهی و غیرها دارد که در آنها حکمت افلاطونی را با مقتضیات مسیحیت جمع کرده و بصورت مخصوص در آورده است چنانکه مینواند او را از محققین و در عداد حکما بشمار آورد. مسیحیان کاتولیک از اولیاء محسوبش داشته لقب پاپ (۱) باو دادند. این حکیم طاهراً نخستین کسی است که فکر انسان را دلیل بر وجود او دانسته و این تحقیق همان نظری است که مبنای حکمت دکارت واقع شده و در بیان فلسفه این حکیم مطلب را توضیح خواهیم کرد. از این گذشته تحقیقات او همه از افلاطون گرفته شده و بنا بر این حاجت بشرح و بسط آنها نداریم

#### ۴ - دوره فترت

اهل خبر دانند که در قرون اولیه تاریخ میلادی سراسر کشورهای متمدن روی زمین (غیر از هندوستان و چین) در زیر نسلط دولت معظم بوده بر ایران و ممالک همسایه آن دولت ساسانی حکومت میکرد و کشورهای پیرامون دریای سفید (مدیترانه) یعنی همه ممالک جنوبی و غربی اروپا و شمال آفریقا و سوریه و آسیای صغیر زیر دست رومیان بودند و در آن حال در قسمتهای شمال و مشرق اروپا و شمال آسیا طوائفی میزیستند از تمدن و تربیت دور که تقریباً زندگی بدوی میکردند و رومیان و یونانیان ایشان را بربر میخواندند. از طوایف مربوط آنجا که در اروپا بودند سفید پوست و از نژاد آریائی یعنی ژرمن یا اسلاو و جماعتی که در آسیا بسر میبردند از نژاد زرد و مغول بودند. و نیز در همان اوقات یعنی آغاز تاریخ میلادی قبایل بربر بنای مهاجرت و مهاجمه بممالک روم گذاشتند و بنیاد آن دولت را متزلزل ساختند. امپراطوران روم برای اینکه در مقابل حملات افوام بربر بهتر مقاومت کنند دولت خود را **هجوم قبایل بر بر** منقسم بدو قسمت نمودند و دو امپراطوری تشکیل دادند که در تاریخ معروف با امپراطوری های مشرق و مغرب میباشد. مرکز امپراطوری مغرب شهر قدیم رم بوده و مرکز امپراطوری مشرق سهر جدید قسطنطنیه که امروز استانبول خوانده میشود ولیکن این تدبیر هم فایده نبخشید. ممالک امپراطوری مغرب میدان باخت و تاز قبایل بربر شد و عاقبت آن دولت در مائه پنجم میلادی درهم شکست و منقرض گردید. امپراطوری مشرق و دولت ساسانی هم در مائه هفتم میلادی که آغاز تاریخ هجری است گرفتار مهاجمه عرب شدند دولت ساسانی یکسره اعراض یافت و ممالک ایران بضمیمه سوریه و قسمتی از آسیای صغیر و سراسر شمال آفریقا و شبه جزیره اسپانیا بتصرف بنی امیه درآمد.

قضایای مزبور جریان امور عالم را بکلی دگرگون کرد و از جمله تأثیرات آن اینکه چراغ علم و حکمت خاموش شد و مدت چندین قرن غوغای تاخت و تار گردنکشان قیل و قال مدرسه و دانش طلبان را ساکت نمود و دیگر سروصدای درس و بحث بلند شد مگر پس از آن که در آسیا خلفای عباسی بسطنت رسیدند و در اروپا قبایل زرمین از جوش و هیجان باز ماندند و تأسیس سلطنتهای چند نمودند که منتهی بشکیل دول و ملل جدید انگلیس و فرانسه و آلمان و جز آن گردید.

اوقاتیکه هنگامه تاخت و تار قبایل بر سر در اروپا و آسیا بر پا بوده هر کس جای امن و آرام طلب میکرد در دیر و کلیساهای مسیحیان مییافت زیرا که طوائف زرمین چون **التجاء معارف** بر ممالک روم مسلط شدند بزودی زیر سلطه معنوی مسیحیت در آمدند و دیر و کلیسا را محترم و مقدس شمردند اولیای دین مسیح **بدیر و کلیسا** هم غالباً از مداخله در امور دنیا و شور و شر آن احتراز میکردند

و اما کن مقدس را مخصوص عبادت نگاه میداشتند سایر این کشیشان و محصوران بهبانان مسیحی در سایه آرامی و سکوتی که در محوطه ایسان حکم فرما بود میسوانستند کارهای علمی نیز پردازند چراغی که معلم و مدرس عالم مقام نداشتند که حوزه علمی را گرم کند و چهار حوب حسک عفاید دیمی هم احاره نمیداد که عقول و افکار ارباب دوی به آرازی مایه خود را برور دهد از ابرو کار دانش طلبان تهریاً محصور بمطالعه کتب قدیم و استنساخ آنها گردیده ولیکن همین امر هم برای عالم علم فوزی عظیم بوده زیرا که کتب علمی و فلسفی و ادبی یونان و روم بهما نایوسیه از خطر فقدان و تلف که کتب مشرق زمین کاملاً گرفتار آن گردیده نجات یافته و محفوظ مانده و برای دانش پر وران دوره های آرازی دحیره شده و چون موقع مقصی گردید صاحبان استعداد بر آن گنجینه ها دست یافتند و چراغ علم را دوباره بر افروختند.

### ۳ - نهضت علمی اسلامی

در تمام مدت سلطنت سی امیه در ممالک اسلامی گفتگوئی از علم و حکمت در میان بود اما همینکه دوره عباسیان رسید برای اهل بطرسیم آزادی و زیند و مردم آن کشور ها که در تحت تاثیر تمدن ایرانی و رومی و یونانی بودند دوباره میدان تحقیق و معرفت پا گذاشتند و بیک نهضت علمی همت گماشتند که نالندک رمایی تقریباً بطیر نهضت علمی یونان شد و در گرم کردن این هنگامه ایرانیان بالاخص صاحبان دحالت تامه داشتند و از جوش و شرفی که از این جهت نصیب مسلمین شده دارای بهره وافیه میباشند بحسب هضت مر بورار ترجمه کتب علمی و فلسفی یونانی و ایرانی و سریانی و هندی بران عربی و فرا گرفتن آن معلومات آغار سد و میسوان گفت یمة دوم ماه دوم هجری و تقریباً تمام ماه سوم اشتغال مهم اهل فصل و دانش همین بوده است ۰ سس در ماه چهارم و پنجم فضلاء و حکمای اسلامی عالم علم و معرفت را تحقیق نمود روش ساختند و در قرون بعد هم با آنکه

بواسطه شیوع فتنه و فساد اوصاع روزگار چندان سارگار نبود دانش طلبان ما از سعی و کوشش دست بار نداشتند و در هر ریشه از تحقیقات علمی آثار عیس از خود بیادگار گذاشتند. حاصل اینکه درمائه بهم و دهم و یازدهم و دوازدهم میلادی که اروپا را ظلمت چهل فرا گرفته بود کشورهای پهنوار اسلامی از ترکستان گرفته تا آفریقا و اسپانیا هر یک دانشگاهی محسوب میشد و آنجا دانشمندان عالیهام بار از فضل و ادب را گرم و رائج کرده بودند.

برای سرح و بیان مساعی و زحمات مسلمانان و نتایجی که در عالم علم بدست آورده اند مجلدات چند باید پرداخت احوال اینکه مسلمانان علم و حکمت را چنانکه یونانیان تأسیس و تدوین کرده بودند فرا گرفتند و در جمیع شعب و فنون آن عملیات و تحقیق کردند و تصمیها و تالیفها پرداختند و در بستر فنون از قبیل حس و مقابله و مثلثات و جغرافیا و هیئت و طب و شیمی بواسطه احتراعات و اکتشافات و مطالعات نازه معلومات یونانیان را تکمیل و مرید نمودند. سرح احوال و بیان تحقیقات آن دانشمندان در اینجا روا نیست چه اگر مطلب را ادا نکنیم دریغ باشد و اگر نخواهیم چنانکه شاید بناید وارد مطلب سوم دامنه سخن دراز میسود و مسطور بطرماهم نیست زیرا که در این رساله مراد اصلی ما آنست که مسی اروپائیان را در راه علم و حکمت بار بمعایم پس باز همان مرام را دنبال میکنیم و تاریخ تمدن مسری و تحت در معارف اسلامی را بموقع دیگر محول میساریم چر اینکه در ضمن سیر اروپائیان سوی دانش و معرفت بار ناشاره بمساست دگری از دانشمندان ممال اسلامی بمیان خواهیم آورد.

#### ۴ - مقدمه نهضت علمی اروپائیان

چنانکه پیش از این بیان کردیم پس از آنکه درمائه پنجم میلادی سبب استیلای قبایل بر دولت روم عربی انقراض یافت در طرف چندین مائه اردوره که مورچین اروپا قرون وسطی مینامند ساط علم و حکمت برچیده بود و نادانی چنان غلبه داشت که اولیای دین هم از سواد و کمال بی بهره بودند چنانکه سنارل کبیر ادساره و بک «امسراطور شارلمانی (۱)» که در آخر مائه هشتم تقریبا بر همه ارواستصت داشت و مردی هوشمند بود و در بروج معارف اهماه میورید خون حواست تحصیل کمالی کند و مکتب و مدرسه دایر نماید تا ریح فراوان از گوسه و کهر دوسه مر از اهل فصل پیدا کرده پیش خود حواند درس کهولت حواند روسن آمودت و فرزدان و اعصاء خاندان حویش را سخصیا تعلیم کرد و مدارس چند اسیس نمود و لیکن مساعی شارلمانی بسخه کامل ساحل بخشید چه همور اروپا حاسا که باید امر و آرام شده وصایع آن مردم را ی سیر در عوالم تمدن مستعد

نگردیده بود. باری در سراسر مائه نهم میلادی تنها یک نفر در آن ممالک به دانشمندی  
 اشتہار یافته و اواسکت اریژن (۱) از اهل انگلستان است که از حکما و متالہین آن  
 زمان بشمار میرود و در مائه دهم نیز از فضلا کسی که قابل ذکر است ژربر (۲) فرانسوی  
 میباشد که در پایان عمر بمقام پاپی رسید و عنوان سیلوستر دوم (۳) اختیار کرد و او یکی  
 از نخستین کسانی است که از مسلمانان کسب معرفت نموده یعنی با سپانیا (اندلس) که  
 آن زمان مملکتی اسلامی بود رفته نزد دانشمندان آن سرزمین بزبان عربی تحصیل  
 علم نمود و در ریاضیات و ہیئت و نجوم دارای مقامی شد و چون بفرانسه  
 برگشت بمشرب معلوماتی که در اسپانیا فرا گرفته بود همت گماشت  
 و از آن پس دانش طلبان اروپا ممالک اسلامی را منبع علم و  
 حکمت شناختند بآنجا مسافرت کردند و بتحصیل زبان عرب و معلومات فضلا و حکمای  
 اقطار ما پرداختند و همچنانکه مسلمانان بترجمہ کتب یونانی کلید خزانه علم را دریافته  
 اروپائیان نیز بترجمہ کتب عربی یا معرب مفتاح دانش را بدست آوردند و در مائه یازدهم  
 و دوازدهم میلادی (پنجم و ششم هجری) همت ارباب کمال بیشتر مصروف ترجمہ بود و  
 چون آن زمان زبانهای اروپائی هنوز برای ادای مطالب علمی  
 ترجمہ کتب عربی و فلسفی پخته و ورزیده نشده بود ترجمہ ها را بزبان لاتین می  
 کردند و نوشته های علمی خود را نیز بآن زبان در می آوردند  
 و از اینرو در آن روزگار اهل فضل و ادب چاره جز فرا گرفتن زبان لاتین نداشتند  
 و لیکن کسانی که میخواستند در علم و فلسفہ بہ بحر کامل حاصل نمایند زبان عرب نیز تحصیل  
 میکردند کہ بسرچشمہ معرفت دسترس داشته باشند.

بسیاری از ترجمہ های کتبی کہ در قرون وسطی از عربی بلاتین درآمدہ اکنون  
 در دست است از جملہ کتب یونانی کہ می دانیم وسیلہ ترجمہ عربی نقل بزبان لاتین  
 شدہ ہندسہ اقلیدس است و مخروطات ابولونیوس و المجسطی بطلمیوس و اکرناوژیوس (۴)  
 و بعضی از رسائل حالینوس و ارسطو و دیگران و از کتب عربی اصل کہ در قرون وسطی  
 بلاتین ترجمہ شدہ در ریاضیات و ہیئت و نجوم کتاب حساب موسی خوارزمی و مساحہ الاشکال  
 ذکر بعضی از آنها بسر موسی بن شاگرد رسائل ابو معشر بلخی و محمد بن  
 حابر بتابی و ہیئت فرعابی و صور عبدالرحمن صوفی اصفہانی  
 و ماطر و مرایا و رسالہ باد و باران یعقوب کندی و در جغرافیا نزهۃ المشتاق ادربیسی  
 و تقویم البلدان ابوالفدا و در طب کامل الصناعہ و سایر کتب علی بن عباس محوسی طبیب  
 عضدالدولہ دیلمی و ابن بطریق و ابن بیطار و کتاب حاوی و طب مصوری محمد بن رگریای  
 رازی و قابون شیخ الرئیس ابو علی سینا و کتاب جراحی و کتاب التریاق ابوالقاسم

زهرای و همچنین کلیات این رشد اندلسی و وسائل فارابی و ابوعلی سینا در فلسفه و مقاصد العلامه غزالی و بسیاری دیگر و بیشتر کتب مزبور پس از آنکه فن چاپ اختراع و شایع شد به چاپ رسیده و بعضی از آنها مکرر شده چنانکه چاپ ترجمه قانون شیخ الرئیس در همان سالهای مربوطه تکرار یافته است. اقدام ترجمه و چاپ کتابهای عربی تامانه چهاردهم و پانزدهم نیز جریان داشت و این غیر از ترجمه هائی است که اروپائیان در نهضت علمی اخیر خود از کتب عربی و فارسی و زبانهای دیگر شرقی کرده و میکنند از اینراه استعداد هائی غیر از آنچه در قرون وسطی می کردند مینمایند.

بهر جهت از مائه یازدهم میلادی یعنی باراد تحقیقات علمی و حکمتی در اروپا نیز رونق گرفت و قیل و قال مدرسه بلند شد ولیکن اهل تحقیق همه طلاب علوم دینی بودند و مدارس در دیرها و کلیساها و درس و مباحثه برای بیل بدرك و اثبات اصول دین و استحکام ایمان بود و فنون علوم همه مقدمات محسوب و در دو مرحله طی میشد اول مرحله ثلاثی (۱) که عبارت بود از قواعد ربان (۲) و بلاغت (۳) رواج مباحثات علمی و منطقی (۴) دوم مرحله رباعی (۵) یعنی حساب و هندسه و موسیقی و نجوم اما در این جمله مدت چندین قرن هر چه می گفتند همان تکرار حرفهای پیشینیان بود و تحقیق تازه بیکرديد قرون وسطی برای اروپائیان راستی دور و ورش دهن و فکر بوده است. در آن مدت کسب استعداد نمودند سپس از قریحه فطری و قوه مکاتب عجائب بطهور آوردند. اسامی بسیاری از فضلا و مدرسين و مؤلفين در آن دوره مذکور و مضبوط است اما نام بردن افراد ایشان در اینجا ضرور نیست هر کدام شاحتنی هستند در فصل آینده که برای بیان احتمالی از فلسفه قرون وسطی و چگونگی آن تخصیص داده ایم مذکور خواهیم داشت.

# فصل ششم

## اسکولاستیک

چون در فروع وسطی بحث علمی و حکمی بر ما یکسره منحصر بود تا آنکه در مدارس دیر و کلیسا واقع میشد و تعلیمات مقید بود بقیود مدارس مروری یعنی دستور اولیای دین مسیح و مدرسه را بران لای اسکولا میگفتند از اینرو کلیه علم و حکمت آن دوره را منتهی به اسکولا نموده اسکولاستیک (۱) نامیده اند علم و حکمت اسکولاستیک خصایصی داشته که هرگاه این کلمه گفته میشود آن خصایص در نظر حلوه می کند و مختصر آن اینست

بحث بطور کلی تحقیقات علمی و حکمتی برای اثبات اصول دین و استوار ساختن عقاید بود به کشف حقایق تا آنجا که اولیاء دین صراحت می گفتند ایمان بر نقل مقدم است یعنی برای ایمان فهم لازم نیست اول باید ایمان آورد

### خصایص اسکولاستیک

سبب در صدد فهم بر آمدن به تا ایمان نباشد فهم حاصل نشود بنا بر این اهتمام اهل تحقیق همه متوجه بود باینکه عقل را حادیم ایمان قرار دهند و علم را با احکام دین سازگار نمایند چه اصول دین که از جانب خداوند باسان افایده شده البته حق داشت و عقل را برسد که منکر آن شود

دوم استقلال فکر و آزادی رای در کار نبود در آعار امر اتکا و اسناد همه بر مدرجات کتب مقدس و احکام و تعلیمات اولیاء دین بود و هر کس از آن تعلیمات بیرون می شد گرفتار تکفیر و حس و آزار میگردید تا مسایست توبه و استعفاء کند و آنچه را گفته و نوشته انکار نماید و کسی که بواسطه تحطی از احکام اولیای دین گرفتار عقوبت گردیده یا عقل رسیده و رفته سوراخیده شده اند بسیار بدو همجنس مکرر اتفاق افتاده که کتب و رسائل را بواسطه مخالفت با اصول دین سوراخیده اند پس از

آنکه اهل تحقیق متوجه تعلیمات حکمای پیشین شدند و آراء ایشان را با احکام اولیاء دین موافق ساختند تعلیمات مرور همان کیفیت پیدا کرد و اگر کسی بطری مخالف برای ارسطو اظهار میداشت کفر گفته بود • نتیجه اینکه تحقیق علمی بجای آنکه منی بر مشاهدات و تجربیات و تعقل و مطالعه در امور و حقایق و واقعیات باشد همه منی برگشته های پیسیبیان بود • افکار حدید طاهر بنی ساختند و اصول و حقایق تازه بنی ساختند تنها تعلیمات دانشمندان گذشته را مسلم دانسته مآخذ می گرفتند و همواره موضوع بحث قرار میدادند موم چون اصول و مبای علمی موضوع طروتفتیش و بحث بنی توانست واقع شود قوه عقلی فقط متوجه مباحثه و مناظره و مجادله بود و همواره بازار بحث مطلق را گرم داشته و دل خود را با الفاظ حوس میگردید موضوع مباحثات هم از این قبیل بود

آیا علم خدا افرایس پدر هست یانه ؟ آیا کسوری که روح الهی در او در آمد حیوان واقعی بود ؟ افوم اول که ناراده است آیا ابن حاصیب دانی اوست ؟ حضرت عیسی را چون بنادار کسیدند دسبویا و پهلوش را محروح کردند بعد که دوباره زنده شد آیا حای رحمهای او باقی بود ؟ پیش از خلقت آدم فرستگان کجا مرل داشتند ؟ حضرت آدم هسگام هسوط بنده قد و قامت بود ؟

ملاحظه میفرمائید که در مسرق دسین و ممالک اسلامیه هم از چندین قرن باین طرف حریان امور و معارفی کاملاً مبادا و صاع اسکولاستیک اروپا بوده است و این حالت بیشتر از این جهت شگفت آور است که سرعت معنای اسلام بنیاد احکام و کلیه امور را بر عقل گذاشته و تعلیمات هیچ حکیم و فیلسوفی را ضروری دین شمرده است با این همه فضلی ما هم همان محمود و رکود اصحاب اسکولاستیک را داشته اند و نتیجه یکسان بوده است و عنصر اینکه مردم کشور ما در علم و حکم سب اروپاییان پیسیده بودند و معرمان بواسطه معاشرت سرمیان معرفت آه و حسد و امکان آه بودی بنیاد اسکولاستیک را بر حیده وارد مراحل حدید شده هس سهر علم را گسند و ما هنوز اندر حرم ک کوچه ایم بحث در حگوگی و علل این حالت از موضوع گفتگوی ما در این کتاب بیرون است آنچه در اینجا بنکایف از ما است که معرفت اسکولاستیک را احمالا بنیادیم زیرا با همه بکوهشی که از آن کردیم ما ندچین بنیاد است که اهل اسکولاستیک همه بر آن روش بوده اند بلکه در آن دوره داس صد بن اهل حق بن بسیار بوده اند و در هر حال آن روزگار را نمیتوان بکسر زمان مصلی دست و حده که بیس از این گفته ایم دوره و ررش فکر اروپا است و آن از ما هم میزدی آغار می کند و در مائه باردهم حبه میبود •

چسین حکیم اسکولاستیک از در را ماله که پس رار او نام رده ایم (بنیمه مائه سوم هجری) و مدعست که حکمت حدقی ، دست حده مدع است و حکم خدا است که عقل بن آن حکم میکند و در اب حقیقت حله ماله ر حصر اولاضور و



## اسکت اریژن

وحدت وجود است . مثل افلاطونی قائل و آنهارا صادر اول و

مخلوق بیواسطه خداوند و خلاق موجودات می شمارد مخلوق

را ناشی از ذات باری و مظهر او میداند انسان را در عالم صغیر و مرکز و خلاصه عالم خلقت می پندارد و می گوید در آغاز بن انسان پاك و شبیه بدات الوهیت خلق شده بود سپس جدائی افتاد و از شهاب دور شد و باید باطنی مراحل چند دوباره بخدا بازگشت کند در مائه یازدهم میلادی یعنی پنجم هجری از دانشمندان اروپا کسی که قابل ذکر است آسلم (۱) میباشد که در نزد کاتولیکها از اولیای دین است و لقب پاك ناو داده اند

و او کسی است که بصریح کرده است که اول باید به حقایق دینی

## آسلم

ایمان آورد سپس آنهارا تعقل نمود اما می گوید پس از ایمان

تعقل هم لازم است چون حقایق دینی با عقل مخالفت ندارد حز اینکه تا ایمان نباشد فهم نمی شود . بنا براین هم آسلم میسر مصروف بحکمت الهی بوده است برای سازگار کردن ایمان با عقل و مخصوصا در اثبات وجود باری بسیار کوشیده است .

سرب فلسفی او نزدیک به اگوستین است چنانکه او را اگوستین دوم لقب داده اند

اما در امر آفریس عقیده اظهار کرده است میان وحدت وجود و انداع و میگوید خداوند موجودات را از عدم بوجود آورده است باینوجه که نخست موجودات فقط در علم خدا بوده اند و وجود نداشته اند تا وقتی که مشیت خدا بر این قرار گرفت که آنها وجود خارجی بدهد و نیز میگوید صفات خداوند عین ذات میباشد خدا را نباید گفت کامل است بلکه او عین کمال است و همچنین عادل نیست عدل است حکیم نیست حکمت است مهر ناست نیست مهر نایی است موجود نیست و خود است و صفات او همه یکی است و معددیست .

یادگاری که از آسلم مانده براهیمی است که برای اثبات وجود باری آورده و از همه آنها پیدا است که فکرس معمول مثل افلاطونی است از حمله آن دلایل اینکه هرچه بیکوست نسبت آست که بهره اریکوئی دارد پس البته يك

## براهین ذات باری

بیکوئی هست که بیکوئی مطلق است و بر تر از همه موجودات

بیکوست و او همانست که خدا میگوئیم

دلیل دیگر اینکه وجود بطور کلی و مطلق یا يك علت دارد ناخذ علت اگر يك

علت دارد همان خداست و اگر خدا علت دارد البته همه آنها قوه ای بر وجود دارند که در همه مشترك است و همان قوه مبدأ وجود است .

دلیل دیگر اینکه موجودات در درجات مختلف از کمال میباشند پس نا باید

مراتب کمال نا متاهی باشد و اس سجدی است بی معنی نا باید وجودی باشد که کمالش

برتر از همه باشد و اگر کسی بگوید ساید وجود کامل متعدداست ایستخ هم معنی ندارد

چون اگر در کمال را رند يك وجودند .

از همه برهانها که آنسلم بر اثبات ذات باری آورده آنکه بیشتر مذکور میشود و موضوع مباحثات بسیار واقع شده آنست که معروفست پیرهان وجودی یا ذاتی (۱) از این قرار : همه کس حتی شخص سفیه تصویری دارد ار ذاتی که از **برهان وجودی** آن بزرگتر ذاتی نباشد چنین ذاتی البته وجود هم دارد زیرا که اگر وجود نداشته باشد بزرگترین ذاتیکه بمصور آید که وجود داشته باشد از او بزرگتر است و این خلف است پس یقیناً ذاتی هست که هم در تصور هم در حقیقت بزرگترین ذات باشد و او خداست .

آنسلم و هر کس مشرب او را داشته این برهان را به تنهایی برای اثبات ذات باری کلی پنداشته است ولیکن همه محققان آن را مقنع ندانسته اند زیرا مبنی بر این عقیده است که آنچه در عقل متصور است حقیقت و وجود دارد . در احوال دکارت فرانسوی خواهیم دید که او هم چنین برهانی بر ذات باری اقامه کرده و مایه گفتگوی بسیار شده است .



یکی از مسائلی که میان حکمای اسکولاستیک محل گفتگو بود مسئله حقیقت کلیات است و این بحی است که موضوع اختلاف مهم افلاطون با ارسطو بوده که آیا کلی وجود حقیقی دارد یا نه و بیان کردیم که افلاطون مثل را **نزاع در مسئله کلیات** موجود حقیقی میداند و افراد را سایه یا پرتو آنها می بیند

اما ارسطو افراد اعیان را حقیقی می شمارد و حقیقت نوع حس را در خارج از افراد موجود نمیداند . حکمای اسکولاستیک این مسئله را گرفتند و در سراسر طول مدتی قرون وسطی بلکه پس از آنهم موضوع بحث و اختلاف و مشاخره قرار دادند (۲) آنسلم از معتقدین بحقیقت کلیات بوده و برهان وجودی او هم ناشی از همین عقیده است .

گروه دیگر بطرف مقابل افتادند و برای کلیات هیچ حقیقتی قائل شدند حتی کلی را دارای وجود ذهنی هم ندانسته و فقط لفظ و صوت پنداشتند بدرجه که سدرسته این جماع برای اقامیم سه گانه هم وحدت قائل شده آنها را سه شخص متمایز مستقل پنداشتند و مذهب تلیب واقعی اختیار کرد که باتوحدید منافی است

توجه میفرمائید که بحث در کلیات یکباره بحی پوح و بیهوده بوده و به يك اعتبار نزاع معتقدان و مسکران وحدت وجود است شیخ الرئيس ابوعلی سیاهم در تقسیم کلی ۹۰ منطقی و طبیعی و عقلی باین مرحله وارد شده است اما این بحث میان محققان ما بآن صورت که میان اروپائیان بوده در بیامده است چه اصحاب **اصحاب تحقق** اسکولاستیک بر اع در حقیقت کلیات را شعل شاعل خود ساختند و **و تسمیه** موضوع مهم حکمت شمرند

بجماعتی که معتقد بحقیقت کلیات میباشد عنوانی داده اند که می توان اصحاب تحقق (۱) ترجمه کرد و فرقه مخالف را مینوان اصحاب تسمیه (۲) نامید .  
حکیم دیگر که درمائه دوازدهم باید نام ببرم ایلاز (۳) فرانسوی است که داستان دل بستگی او بدختری هلوئیز (۴) نام نمک عشق و جراحی سوزان دارد. او نخستین مدرسی است که جمعیت مستمعینش بهزاران رسیده و حوزه علمیه (۵) پاریس را رونق تمام بخشیده است . در نزاع کلیات رأی تازه ابداع نموده که حد وسط میان دو طایفه است و نزدیک به رأی ارسطو میباشد یعنی کلیات نه موافق نظر اصحاب تحقق وجود حقیقی خارجی دارند نه بر حسب رأی اهل تسمیه فقط اسم و صوت میباشد بلکه وجود آنها ذهنی و حقیقت آنها تصویری است . پیروان این رأی را میتوانیم اصحاب تصور (۶) بخوانیم .



تا اینجا سرچشمه تحقیقات اروپائیان در معقولات همان مختصر اطلاعاتی بود که از تعلیمات افلاطون داشتند بواسطه اینکه بعضی از نوشته های او بزبان لاتین یعنی زبان علمی اروپائیان ترجمه شده بود و مخصوصاً بسبب تحقیقاتی که دانشمندان نزدیک بدوره یونانیان مانند اگوستین و دیگران در فلسفه افلاطون نموده و راهی برای اهل تحقیق باز کرده بودند ولیکن از معلومات دانشمندان دیگر یونان چندان آگاهی نداشتند و از تعلیمات ارسطو هم جز منطق چیزی بدست نیاورده بودند . این بود که در آن دوره در حوزه های علمی اروپا گفتگوی فلسفی تقریباً منحصر بمباحثات منطقی و مساجره در حقیقت کلیات و غوغای اصحاب تحقیق و تسمیه بود .

در مائه سیزدهم ترجمه کتاب های ابن سینا و ابن رشد بزبان لاتین میان اروپائیان شایع و موضوع بحث و تحقیق گردیده و گفتگوی مباحث حکمت طبیعی نیز میان آمد ارسطو از افلاطون پیش افتاد و با آنکه در آغاز امر مردود اولیای دین بود کم کم استاد مطلق شد و گفته های او در هر باب حجت گردید و لیکن چنانکه اشاره کردیم معرفت اروپائیان نسبت بارسطو از راه اسانیا و بوسیله حکمای اسلامی و یهودی مخصوصاً ابن سینا و ابن رشد بود و هنوز بنوشته های ارسطو مستقیماً دسترس نیافته بودند

از فضایل آن دوره که باید نام ببریم یکی آلبرت (۷) آلمانی است که معروف ببرزک میباشد و او بهترین معرف و مروج فلسفه ارسطو در اروپا بوده و خود او ارسطوی قرون وسطی خوانده شده و تألیفات بسیار مبتنی بر تعلیمات آن دانشمند خصوصاً در رشته طبیعیات دارد و آن جمله را اربن رشد

آلبرت بزرگ

(۱) Réalistes باید متوجه بود که امروز این لفظ بمعنائی استعمال میشود بکلی ضد معنای اصطلاحی اسکولاستیک و اگر اکنون آن معنی را بخواهیم ادا نمایم idéaliste میگویند  
(۲) - Nominalistes - (۳) - Abelard (۴) - Heloise (۵) - Université  
(۶) Conceptualistes (۷) Albert le Grand

و محمد زکریا و مخصوصاً از شیخ الرئیس اقتباس کرده و از رشته‌های دیگر حکمت یونان یعنی ریاضیات و الهیات و اخلاق هم غفلت نداشته است

بزرگترین حکیم یونان و سوسی و مظهر کامل حکمت اسکولاستیک طماس (۱) از اهل اکونیو «در ایتالیا» می‌باشد و او از خانواده محترم بوده و با امپراطور آلمان و

پادشاه فرانسه خویشی داشته است. حسن فطرت و نجابت او هم

### طماس آکونی

از کودکی هویدا بود و با وجود اعتبارات خاندانی در آغاز جوانی طالب دخول در حلقه رهبانی شد بزرگان خانواده هر وسیله برای منصرف ساختن او از این عزم بکار بردند سودمند نیفتاد حتی اینکه در قصر پدر حبسش کردند و زنی ماهرو بفریفتش گماشتند او شوخ و عیار را با هیمة نیمسوز از پیش خود دوانید و سرانجام خود را بصومعه رسانید و پس از تحصیل مقدمات در مراحل ثلاثی و رباعی یکسب معرفت در نزد آلبرت بزرگ نایل گردید. همگنانش او را بسبب اینکه غالباً خاموش و متفکر بود گاو زبان بسته لقب دادند اما استاد که بفریحه و استعداد او برخورد کرده بود گفت نعره این گاو جهانیان را بشگفت خواهد آورد. با اینکه سنش به پنجاه نرسید مصنفاتش از بیست مجلد بزرگ در گذشت گفته او هم اکنون برای معتقدان بمذهب کاتولیک در مسائل فلسفی و الهی حجت می‌باشد و نزد آنان مرتبه پیدا کرد که لقب پاك باو دادند و از اولیای دین مسیح شمرند •

حییت مخصوص طماس در این است که حکمت منساء یعنی فلسفه ارسطو را یکسره اختیار و با تصرفات مختصری که در آن بعمل آورده بوجهی باز نمود که درست با اصول دیانت مسیح سازگار بوده باشد و اجمال آن چنین است •

دیهب انسان بسوی خداوند هم خود خداوند است که وجود خویش را بفضل و رحمت خود به میانجیگری حضرت عیسی بر مردمان آسکار ساخته است و انسان چاره ندارد جز اینکه باین حقیقت ایمان داشته باشد و عقل را در دسترس بدریافت

### فلسفه طماس

آن بیست و کاری که از حکمت بر می‌آید اینست که شبهات و مشکلات را دفع نماید بعبارت دیگر فلسفه باید خدمتگزار دیانت باشد و چون ارسطو پیشرو سپاه حضرت عیسی بود حکمت صحیح همان فلسفه ارسطو است و خادم حوزه مسیحیت است •

تعریف فلسفه چنانکه ارسطو گفته اینست : علم بوجود از حیث اینکه وجود است وجود دو قسم است ذاتی و ذهنی و ذوات سیطاند یا مرکب از ماده و صورت

ماده وجود بالقوه است و صورت وجود بالفعل و جمع و تفریق صورت و ماده عبارتست از کون و فساد و خون صور با ماده جمع میشوند انواع و اجناس و افراد را تحقق میدهند •

ماده جنبه نقص است و صورت جنبه کمال و صورتها هر چه بنقص و ماده نزدیکتر

باشند انواع و افراد شایسته بیشتر است و هر چه رویگمال میروند بوحادث نزدیک میشوند تا برسیم بصورت صور یعنی صورت بی ماده که هیچوجه انواع و افراد ندارد و کون فساد در او نیست و ذات بسیط یگانه و محرك نخستین و علة العلل است زیرا که سلسله علل را نمیتوان نا منتهای دانست و او آفریننده است و عالم را از نیستی بهستی آورده و مایه نیکی بلکه خود نیکی است و بدی در او راه ندارد زیرا که بدی عدم است و وجود عالم آفرینش بهترین عوالم ممکن است چه اگر کاملترین عوالم نباشد میبایست در حکمت کامله آفریدگار نقص راه داشته باشد که با وجود اینکه آفریدن عالم کامل ممکن بود عالم ناقص بیافریند \*

صورت ذاتها در علم خداوند همواره موجودند و مایه و مصدر امکان عین موجودات میباشند پس موجودات نخست صورتها هستند در علم خداوند سپس در خارج موجود می شوند و افراد را تشکیل می دهند و چون در ذهن انسان مصور می گردند کلی تحقق می یابد و باین بیان نسبت بخداوند علم و عالم و معلوم یکی است و چون حقیقت مطابقه علم است با معلوم پس خداوند صاحب حقیقت بلکه نفس حقیقت است و چون حقیقت البته موجود است پس خداوند وجود دارد \*

موجودات عالم طبیعت مراتب دارند هر مرتبه نسبت بمرتبه بالاتر خود ماده است و نسبت بزبردست صورتست تا برسیم بمرتبه حیات طبیعی بشری که نسبت بمراتب زیر حکم صورت را دارد اما نسبت بحیات روحانی که در سایه ایمان بمسیح و رحمت خداوند حاصل میشود مانند ماده است باین بیان حیات طبیعی نسبت بحیات ایمانی همچون طریق است نسبت بمقصد و قوه است نسبت بمفعول \*

نفس انسان پیش از ولادت موجود نیست اما پس از مړك باقی است \*  
غایت زید کابی سعادتست و نیل بآن مستلزم فضایل دنیوی میباشد که حکمای سلف تشخیص داده بودند ولیکن بدون تفضل الهی میسر نمی شود و فضل خداوند بایمان و امید احسان شامل میگردد \*

عالم اختیار است و اراده انسان آزاد اما خود سر نیست و پابند اصل نیکوئی است عبارت دیگر اراده انسان بالضرورة مایل به نیکی است اما شهوانیت مایل بدی میباشد و گناهکاری از اینراه روی میدهد \* پس سر نوشت را نباید منکر شد اما آن بیقاعده و بی مأخذ نیست زیرا که مسیت خداوند هم که حاکم بر همه امور است در عین آزادی و اعده و حکمت دارد و عقلائی است یعنی منشاء و مصدر افعال الهی و کارهای انسانی عفل است و باین بیان میتوان گفت مشیت با ضرورت مطبق است \*

بعقیده طمّاس وضع قوانین کشور باید بانظر اجتماع مردم بسود قیام بردولت حارر جایز است اما تخلف از امر دولت باید بوسیله و اجازه اولیای دین باشد یعنی روحانیت بردولت نیز حاکم است اما در مسائل دینی آزادی فکر و زبان جایز نیست و هر کس

از مذهب حق بیرون رود تعقیب کردنی بلکه کشتنی است .  
 از شرح تعلیمات طماس آکونیو بهمین مختصر اکتفا می کنیم چون در حقیقت  
 تلفیقی است از فلسفه ارسطو با اصول عقاید مسیحیت بوسیله اقتباساتی از افلاطون و  
 افلاطونیان اخیر و آگوستین و جز در آنچه مربوط بخصوصیات مسیحیت است بفلسفه  
 ابوعلی سینا شباهت تام دارد . اهمیت وجود طماس در اینست که بمجاهدات او فلسفه  
 اسکولاستیک باوج کمال خود رسید و اروپائیان هم عاقبت دارای يك فلسفه معقول تام  
 و تمام شدند که نزدیک به چهارصدسال فلسفه رسمی حوزه های علمی و دیناتی اروپا بوده  
 و هنوز هم میان جماعتی که مقید باصول دیانت کاتولیک میباشند باعتبار خود باقی است .



از دانشمندان آن عصر کسان دیگری که قابل ذکر میباشند یکی رجریکن (۱)  
 انگلیسی است که فضل و تبجری بکمال داشت و در تحصیل علم استدلال و اقامه برهان را  
 کافی ندانسته بمشاهده و تجربه اعتنای تام مینمود و باهمیت  
 ریاضیات نیز بخوبی برخوردیده بود . در طبیعیات معلومات تازه  
 بدست آورده و از پیشروان ترفیات علوم و مبتکرین راههای تازه علمی بشمار میرود  
 آزادی رأی و استقلال فکر داشت و گفته های پیشینیان را حجت نمیدانست و در مائه  
 سیزدهم رفتار و افکار دانشمندان مائه شانزدهم و هفدهم داشت ولیکن مردم آن زمانه  
 شیوه او را نمی پسندیدند و مستعد استفاده از قریحه او نبودند بلکه چون از مذهب مختار  
 تجاوز میکرد دچار عقبات شد و چندین سال از عمر خود را در زندان گذرانید .  
 دیگر ریمن لول (۲) میاشد که او نیز مردی متبحر بود ولیکن مدتی از روزگار  
 خود را مصروف براین داشت که مقولات و اجناس و انواع را فهرست کرده وجوه ترکیب  
 و تلفیق آنها را جمع نموده دایره ها و جدولها بسازد که بمقارنه آنها موضوعها و  
 معمولهای مختلف مقابل یکدیگر قرار گرفته انواع قضایا ترکیب کنند و قیاس ها  
 صورت پذیر شود یعنی ترتیب قیاس برهانی را بصورت ماسین درآورد ناشخص محتاج  
 بفکر نباشد همچنانکه امروز از ارقام و اعداد جدولهای ترتیب داده اند که بی محاسبه  
 جمع و تفریق و ضرب و تقسیم میکنند و آنها را ماسین محاسبه مینامند .

دیگر از دانشمندان آن دوره دنس اسکوتس (۳) انگلیسی است و او در بسیاری  
 از مسائل با نظر طماس مخالفت کرده و در مقابل او اظهار وجود نموده است  
 چنانکه معتقد بود که فلسفه خادم دیانت نیست بلکه دیان باید تابع عقل باشد  
 و احکام عقل معتبرتر از ظاهر عبارت تورات و انجیل است ولیکن بسیاری از  
 مسائل الهیات هم ببرهان درمیآید و بنا براین حکمت الهی علم نیست و در آن مسائل  
 چاره جز توسل بایمان نداریم .

بعقیده دس اسکوس افعال الهی و اعمال انسان همانکه طمّاس گمان میکرد محکوم  
 عمل نیست بلکه مشیت خدا و ارادهٔ انسان مطلقاً آزاد میباشد  
**دس اسکوتس** و هیچ نوع قید و بندی ندارد و ایجاد مخلوقات و عالم برای او  
 ضروری نیست احتیاری است و فاعله و اصل همان امری است که مشیت را و قرار گیرد  
 یعنی هر امری که مشیت الهی را و تعلق یابد حق است و بیگوست نه اسکه حق و  
 نیکوست مسیت را و قرار میگردد و حق انسان فاعل مختار است هلاک و نجاتش با عمل  
 و تقوای او بیشتر مبوط است با فصل و رحمت الهی و زیر ماده را امر و خودی میداند نه  
 عدمی و در امر کلیات برخلاف طمّاس از اهل تسمیه است اما بش از طمّاس برهان و خودی  
 آسلم اهمیت میدهند هر چند اساساً در اثبات دایری چندان برهان اعتماد ندارد  
 زیرا که او برهان را بی حدان اعتنای میدهد و استدلال صحیح را در برهان نمی میداند و  
 میگوید چون برهان نمی استدلال از علت معلول است و ذات ناری معلول نیست با سوا بیم  
 از علت با و پی سریم پس در اثبات او نمی توان تکیه بر برهان نمود از این گذشته ذات ناری  
 ذات نامتناهی است و عمل انسان از پی ردن تحقیق او عاجز است و از این جهت دس-  
 اسکوتس از پیشروان دکارت است که از این پس او را حوالیم بساحت \*

در هر حال هر چند دس اسکوتس در جوابی مرده فلسفه اس میساور و فلسفه طمّاس بر سیده  
 ولیکن مردی صاحب نظر بود و پس از او سیاری از متفکران برو نظریات او گردیده اند  
 یکی دیگر از صاحب نظران آن دوره ویلیام اکام (۱) انگلیسی است که از اصحاب  
 تسمیه است و برای کلیات حقیقی حرد در حق قابل نیست و حقیق را در افراد و اشخاص  
 میداند و معتقد است که در تحقیق علمی هر چه کمتر بحثهایی که باید رای آنها در ذهن  
 و عالم تصور وجود فرض کرد متوسل شویم بهتر است و حقیق

## اکام

رای انسان باید کشف و سهود معلوم شود و سایرین علم  
 صحیح آنست که بحرحه و مساعدهٔ دس میآید بر اهل می راهم که معمولاً بر اساس ناری  
 و وحدانیت و صفات دیگر الوهات افاده می کنند و افی می داند و در آنها فقط ایمان را  
 معتر میشمارد نه استدلال را و ما بران حکم الهی را کسره از فلسفه خدا میکند و  
 برای آنها از اضای بهنگر فاعل نیست معارف دیگر بهناد اسکولاستیک را مبرلرل  
 ساخته و برای تحمیفات تازه ره بر کرده است \*

در ماه چهاردهم بران اکام امام اوراد مال کردند و وسعه دادند و با فکار  
 تازه و اعلائی که در ماه ساردهم و هفدهم بر علم و حکمت واقع شد بر دیک سدید

در قرون وسطی بسیاری از حکما و علمای مسیحی مسرب عرفان و عقاید ناطبی  
 سینه صوف مشرقی در من سر داشتند که سر ج و تفصل آنها  
**عارف مشربان** می بردارم کسانیکه در ان مسرب امی هستند در مائه سیردهم

ساواتور ابطالیائی است که لقب پاك دارد (۱) و درمائه چهاردهم و پانزدهم اكنهارب (۲) آلمانی و ررس (۳) فراسوی می باشد



از شرح احمالی که در این فصل و فصل پیش از سیر علم و حکمت در قرون وسطی دادیم بر میآید که در آن دوره کار مهمی که اروپائیان کرده اند اینست که معلومات یونانیان، یعنی افلاطون و ارسطو و افلاطونیان آخر را مستقیماً یا بواسطه دانشمندان اسلامی و یهودی احاد کرده و در طرف چندی قرن آنها را ورزیده و زیر و رو نموده و موضوع مباحثه قرار داده و روشها و مشربهای مختلف اختیار نموده اند و لیکن از حدود معلومات قدیم تجاوز نکرده اند. جماعتی از انسان کایان و بصورات دهنی را موقوف حقیقی و اصلی پندارند و عصبی دیگر آنها را بی حقیقت انگارند و اسم و صوب داشته و اگر وجودی برای آنها قائل شده اند فقط در ذهن بوده است. عبارت دیگر اختلاف میان ارسطو و افلاطون را موضوع طر و بحث دائمی قرار دادند و انواع گفتگوها در این باب پیش آوردند و نتیجه مهمی که میخواستند از این مباحثات بگردانید بود که برای انسان علم بر انشاء و حقایق بیجه و وسیله حاصل می شود آیا مسامع معلومات ماعقل و بصورات معقول است یا ادراکات حس است و این بحث در عقاید دینی آنها هم مدخلیت نام داشت که ما موضوع بطر خود قرار دادیم \*

مبحث دیگر که میان حکمای الهی مسیحی مطرح بود چنانکه اشاره کرده ایم مسئله بنیاد عقاید بود که آیا تعقل و استدلال است یا امری باطنی و اسرافانی و ایمانی است. در این گفتگوها گاهی يك جماعت پیس بودند و گاهی گروه دیگر. درمائه سیزدهم پیروان ارسطو علیه یافند و فلسفه که از تعلیمات آن حکم اقتباس شده بود مبنای مذهب دسی و علمی و رسمی اروپائیان واقع شد و رویدگان این مسلك کوشش داشتند که اعتبار عمومی بآن مذهب و لیکن محققان دیگر هم بکار میشتند و در مذهب رسمی رخنه ها کردند و راهان را برای تجدید و اعلائی که در مائه ساردهم و هفدهم واقع شد آماده ساختند و اینک اند شرح آن فصل برداریم



بعقیده دنس اسکوتس افعال الهی و اعمال انسان خنانکه طماس گمان میکرد محکوم عقل نیست بلکه مشیت خدا و ارادهٔ اسان مطلقاً آزاد میباشد

### دنس اسکوتس

وهیج نوع قید و بندی ندارد و ایجاد مخلوقات و عالم برای او ضروری نیست اختیاری است و فاعده و اصل همان امری است که مشیت بر او قرار گیرد یعنی هر امری که مشیت الهی بر او تعلق یابد حواس و بیکوس نه اینکه چون حق و نیکوست مشیت بر او قرار میگیرد و حواس اسان فاعل مختار است هلاک و نجاتش باعمال و تموای او بیشتر منوط است با بفضل و رحمت الهی و نیز ماده را امر وجودی میداند نه عدمی و در امر کلیات بر خلاف طماس از اهل تسمیه است اما بیش از طماس پیرهان وجودی آنسلم اهمیت میدهد هر چند اساساً در اثبات ذات باری چندان برهان اعتماد ندارد زیرا که او برهانانی چندان اعتباری نمیدهد و استدلال صحیح را در برهان نمی میداند و میگوید چون برهان لمی استدلال از علت معلول است و ذات باری معلول نیست با بوانیم از علت باو پی بریم پس در اثبات او بی بوان تکیه بر برهان نمود از این گذشته ذات باری ذات نامتناهی است و عمل اسان از پی بردن بحقیقت او عاجز است و از اینجهت دنس - اسکوتس از پیشروان دکارت است که از این پس او را خواهیم شناخت \*

در هر حال هر چند دنس اسکوتس در جوانی مرده فلسفه اش به پادوای فلسفه طماس بر رسیده ولیکن مردی صاحب نظر بود و پس از او سیاری از متفکران برو نظریات او گردیده اند \* یکی دیگر از صاحب نظران آن دوره ویلیام اکام (۱) انگلیسی است که از اصحاب تسمیه است و برای کلیات حقیقی خبر در ذهن قائل نیست و حقیقت را در افراد و اشخاص میداند و معتقد است که در تحقیق علمی هر چه کمتر بحثهایی که باید برای آنها در ذهن و عالم تصور وجود فرص کرد متوسل شویم بهتر است و حقیقت

### اکام

برای اسان باید بکشف و سهود معلوم شود و بما برین علم صحیح آنست که نتیجه و مشاهده بدست میآید . براهینی را هم که معمولاً در اثبات باری و وحدانیت و صفات دیگر الوهیت اقامه می کنند وافی نمی داند و در آنها فقط ایمان را محتر می شمارد نه استدلال را و بما بر این حکمت الهی را یکسره از فلسفه جدا میکند و برای آنها از باطنی به یکدیگر قائل نیست عبارات دیگر بنیاد اسکولاستیک را مترلزل ساخته و برای بحقیقات تازه راه باز کرده است \*

در مائه چهاردهم بروان اکام تعایبات او را دنبال کردند و توسعه دادند و با افکار تازه و انقلابی که در مائه شانزدهم و هجدهم در علم و حکمت واقع شد نزدیک شدند

در قرون وسطی بسیاری از حکما و علمای مسیحی مسرب عرفان و عقاید باطنی

سمیه تصوف مشرورمین نبرد استند که بسرح و تفصیل آنها

نمی پردارم کسایکه در این مسرب نامی هستند در مائه سیزدهم

### عارف مشربان

بنوا و اتور ایتالیائی است که لطف پاک دارد (۱) و درمائه چهاردهم و بانزدهم اکهارت (۲) آلمانی و زرسن (۳) فراسوی می باشد.

\*\*\*

از شرح اجمالی که در این فصل و فصل پیش از سیر علم و حکمت در قرون وسطی دادیم بر میآید که در آن دوره کار مهمی که اروپائیان کرده اند اینست که معلومات یونان یعنی افلاطون و ارسطو و افلاطونیان آخر را مستقیماً با واسطه دانشمندان اسلامی و یهودی اخذ کرده و در طرف چندین قرن آنها را ورزیده و ریر و رو نموده و موضوع مباحثه قرار داده و روشها و مشربهای مختلف اختیار نموده اند ولیکن از حدود معلومات قدیم تجاوز نکرده اند. حماعتی از اربان کلیان و بصورات ذهنی را موجد حقیقی و اصلی پنداسه و بعضی دیگر آنها را بی حقیقت انگاسته و اسم و صوب دانسته و اگر وجودی برای آنها قائل شده اند فقط در دهی بوده است بعبارت دیگر اختلاف میان ارسطو و افلاطون را موضوع طر و بحث دائمی قرار دادند و انواع گفتگوها در این باب پیش آوردند و نتیجه مهمی که می خواستند از این مباحثات بگیرد این بود که برای انسان علم بر اشیاء و حقایق بجه وسیله حاصل می شود آیا مساء معلومات ماعمل و تصورات معقول اسب یا ادراکات حس است و این بحث در عقاید دینی آنها هم مداخلت نام داشت که ما موضوع بطر خود قرار بدادیم \*

مبحث دیگر که ماب حکمای الهی مسیحی مطرح بود چنانکه اشاره کرده ایم مسئله بنیاد عقاید بود که آیا تعقل و استدلال است یا امری باطنی و اسراقی و ایمانی است. در این گفتگوها گاهی يك حماعت پیس بودند و گاهی گروه دیگر. درمائه سیزدهم پیروان ارسطو علیه یافتند و فلسفه که از تعلیمات آن حکیم اقتباس شده بود مبنای مذهب دینی و علمی و رسمی اروپائیان واقع شد و روندگان این مساب کوشش داشتند که اعتبار عمومی آن بدهند و لیکن محققان دیگر هم بیکار نبشند و در مذهب رسمی رخنه ها کردند و ادهان را برای تحد و انقلابی که در مائه شانزدهم و هفدهم واقع شد آماده ساختند و اینک ناید شرح آن بهصت برداریم

# فصل هفتم

## تجدید حیات علم و ادب

از اواخر مائه پانزدهم ببعده احوال اهل علم دیگرگون شد و نهضت علمی رو به سرعت گذاشت اختراعات و اکتشافات پی در پی نمایان شد و ستارگان دانش پیوسته طلوع نمودند و چندین واقعه مهم باین تغییر حال و سرعت ترقی مدد

### اسباب تجدید

رسانید : یکی اینکه چون ترکان عثمانی بر دولت یونان مسلط شدند و قسطنطنیه را که پایتخت آن دولت بود مستخر کردند همراه بردند و باین واسطه اروپائیان که تا آن زمان غیر مستقیم از دانش یونان فی الجمله آگاهی یافته بودند مستقیماً بمنبع علم و حکمت دست یافتند .

دیگر اینکه بواسطه اختراع فن چاپ انتشار کتابها و رسائل بسیار سریع و آسان شد و دانش طلبان از دست تنگی از کتاب آسوده شدند

کشف امریکاوراه یافتن باسیا و هندوستان نیز علاوه بر این که معلومات جغرافیائی را بسط داد میدان وسیعی برای جولان اروپائیان فراهم کرد و جنب و جوش مخصوصی در ایشان انداخت .

ضمناً میان عیسویان مذاهب تازه ظهور کرد و بعضی از علمای ایشان از حوزه کاتولیکی اعتزال جسته و از فرمان پاپ و حلقای او سر بیچیدند و عنوان پرتستان (۱) اختیار کردند . این واقعه هم صاحب نظران را تکان داد و از جمود بیرون آمدند و برای تجدید فکر و استقلال رأی دل قوی ساختند

باری مجموع این قضا یا بضمیمه پیش آمدهای سیاسی که در کشورهای اروپا واقع شد از قبیل انجام یا فتن جنگ صد ساله و تشکیل ملل تازه و توانا شدن دول و مانند آن

---

«۱» Protestant یعنی معترص

در مردم آن اقلیم روح تازه دمید و نهضت علمی ایشان از مائه شانزدهم آغاز کرد و مقدمه آن نهضت در نزد خود اروپائیان دوره تجدید حیات علم و ادب (۱) نام دارد. البته در مائه شانزدهم بلکه هجدهم نیز آزادی قلم و زبان و عقیده حاصل نشد و بسیاری از صاحب نظران آزار دیدند و ترقی علم از این بابت گرفتار عوائق و مشکلات بود و لیکن بسبب قضایائی که بآنها اشاره کردیم و همچنین بواسطه پختگی و ورزیدگی که در افکار روی داده بود موانع مزبور اوسیر کاروان علم و حکمت نتوانست جلو گیری نماید و يك عامل مهم نشرو برقی معارف نیز این شد که از مائه شانزدهم بیعدنو یسندگان در هر کشور آغاز کردند باینکه بزبان ملی خود تألیف و تصنیف کنند و کم کم زبان لائین که تا آن زمان تنها وسیله اظهار معلومات بود (مانند زبان عرب در ممالک اسلامی منروک و منسوخ گردید.

تفاوت مهمی که میان اوضاع علمی قرون وسطی و عصر جدید در اروپا دیده میشود اجمالاً از این قرار است :

(۱) در قرون وسطی اشتغال بامور علمی تقریباً انحصار به طلاب علوم دینی داشت و منظور اصلی چنانکه پیش از این گفته ایم نیل به ایمان و قین و اثبات حقیقت اصول دین و سازگار ساختن آنها با احکام عقل و رفع شبهات و مشکلات و یافتن راه تأویلات بود در دوره جدید این کیفیت تغییر کرده بسیاری از دانش جویان از حوزه دیانتی بیرون بودند و تنها جستجوی حقیقت را در نظر و عصر جدید داشتند .

(۲) در قرون وسطی چنین بنظر میآید که دانش طلبان تصور میکردند دانشمندان قدیم «بر باغ دانش همه رفته اند» و آنچه تحقیق کردند و معلوم ساختنی بوده تحقیق کرده و معلوم ساخته اند و وظیفه متأخرین تنها فهم و درا گرفتن تعلیمات آنان است و باین واسطه در سراسر دوره هزار ساله قرون وسطی می توان گفت بر معلومات پیشینیان چیزی افزوده نشد. اوقات همه بمباحثه و مجادله در گفته های حکمای متقدمین مصروف می گردید و هر کسی بعقاید و آرای یکی از اساتید گذشته متوسل و متعصب می شد و قول او را حجت می شمرد و مخالفان را در گمراهی می پنداشت تا آنجا که بندو آزار و تکفیر و اعدام آنان را روا می داشت . در عصر جدید اهل علم باین نکته برخوردند که متقدمین هر چند مردمان بزرگ بوده و رجشان در دانش پروری باید مشکور باشند و آخرین البته رهن منت آنان هستند و لیکن مجهولات هنوز بسیار است و پیشینیان از استباه و خطا مصون نموده اند و بنا بر این هر کس مکلف است خود در مقام تحقیق برآید درستی و نادرستی گفته های پیشینیان را بسنجد و در پی کشف معلومات تازه بیز باشد (۳) بنا بر همینکه در قرون وسطی گویا علم و حکمت را تمام می دانستند دانش

طلی عبارت بود از تعلیم و علم رساله‌ها و کتابهای قدما و مباحثه و شرح و حاشیه کردن آنها و تألیف و تصنیف تازه همان جمع و تفریق یا تلخیص و تطویل گفته‌های پسیسیان بود اما فضایی عصر حدید در عین قدرتدانی از آثار گدستگان برخوردارند باینکه اگر قدما در طلب علم بهره‌مند شده‌اند از آن است که در اوصاف و حریان امور عالم سیر کرده و مشاهدات و تجربیات بعمل آورده پس از آن در مشهودات و محسوسات خود قوه فکر و عمل بکار برده و استنتاج مطالب نموده‌اند و راه صحیح کسب دانش همین است و بعلم کتابی «۱» نمی‌توان قناعت کرد. پس حون در این خط افتاد بدو روز معلومات تازه و اکتشافات حدید نائل شدند و دامنه علم را پهناور ساختند و امید است که از این راه همواره پیش از پیش نتیجه حاصل شود و بهره‌هایی حاصل گردد که تصور نمی‌آید چنانکه سائنس امروز را کسی پیش از وقوع ناور نمی‌کرد.

باری گذشته از بحر بیکن انگلیسی که سابقاً در شماره زرگان مائه سیر دهم از او نام بردیم و لئونارد دو وینچی (۲) ایتالیائی که نقاش و شاعر و ادیب و مهندس و فاضلی بی‌نظیر بوده و از رجال مائه پانزدهم است و این هر دو از پیشقدمان بهت علمی اروپا بشمار می‌روند در مائه سار دهم کپرنیک (۳) لهستانی را باید بیاد آوریم که بنیاد کننده هشت حدید مسی بر مرکزیت خورشید

## مؤسسين علوم

### جدید

و سیاره بودن زمین می‌باشد و کپلر (۴) آلمانی که قواعد حرکت سیارات را کشف نموده و گالیله (۵) ایتالیائی که مؤسس علم طبیعی و حر انتقال و نجوم حدید است و نسبت قائل شدن حرکت زمین بگردش خود حان سازد و سرانجام موبه و استعمار از هلاک نجات یاف در ریاضیات و طبیعیات و طب و جراحی و غیر آنها بر مردان سامی در آن عصر بوده اند مانند کاردان (۶) و ویت (۷) فرانسوی که اوانی در حساب و مقایله راه حل معادلات درجه سوم و چهارم را یافته و دومی استعمال حروف و علامات را در آن علم افساح کرده است و آندره ورال (۸) مؤسس علم تشریح حدید و پاراسلس (۹) و گسیر (۱۰) سوئی که در علم ادویه و تاریخ طبیعی مقام مخصوص دارند و آملروار پاره (۱۱) فرانسوی که در جراحی نامی شده و ویلیام هارو (۱۲) انگلیسی کاشف دوران کبیر حون و میشل سرو (۱۳) اسپانیولی که دوران صغیر حون را کشف کرده است و او در معولات بر دحالت می‌کرد و چون به بنیاد بعضی از اصول دین عیسوی معتمد بود بحکم کالون (۱۴) که یکی از مؤسسان مذهب پروتستان است بحکوم اعدا مس کردن در سوره سورا یدیده بعضی از دانشمندان مائه سار دهم در مسائل اجتماعی نظر کرده و مقدمات افکار سیاسی حدید را فراهم آورده اند از جمله آنها کمال (۱۵) ایتالیائی است

(۱) Science livrespue - (۲) Leonud de vinci - (۳) CoPernic - (۴) Replei

(۵) Galilei - (۶) Cardan - (۷) Vesale - (۸) Anore - (۹) Paracelse

(۱۰) Gesner - (۱۱) Ambroise pare - (۱۲) William harvey

(۱۳) Michel servet - (۱۴) Galvin - (۱۵) Machiavel

که محقق و موشکاف بوده و لیکن عملیات سیاسیون زمان خود را اصول سیاست قرار داده و آن مبتنی بر زور و بی حقیقتی و ترور بوده است و هم اکنون سیاستی را که معروف به بجزر و ظلم و حده و بعلی باشد ما کیاولی (۱) گویند.

دیگر لا بویسی (۲) و بون (۳) فراسوی که مدافع حقوق طبیعی بشری و آزادی و مساوات بودند و گروت «گروسیوس» (۴) هلاندی که مؤسس علم حقوق بین الملل خوانده میشود و طماس مور «۵» انگلیسی که کمابیش نوشته است معروف به اوتوبی (۶) و کشوری موهوم فرص کرده که اصول مساوات و اشتراک در آنجا حکمفرما بوده و اکنون لفظ اوتوبی میان اروپائیان بمعنی امر واهی مسمع الوقوع است ولیکن کتاب مربوط شامل تحقیقات لطیف می باشد

و انله (۷) نویسنده فراسوی بصورت قصه نویسی و هرل و مطایبه آداب و افکار زمان خود را مورد اسفاد قرار داده و در امور زندگی بطرهای بدیع اظهار داشته است و من بی (۸) که از نویسندگان رنک فرانسه است در احوال اخلاقی انسان تحقیقات موده و در حقایق می و اثبات را حار و داسه و ارسکاکن شمار داده است در فلسفه بیشتر فصلای مائه سال ردهم هور بافلاطون و ارسطو معولند اصل مصنفات آن دو فیلسوف را با بونای بدستستان افاده و بر حورده اند بایکه آنچه در فرون و سوسی از حکمت اشراق و مساء دریافته بودند و بعضی اشتباه ها داشته است علت این که تمامان مرور بحدین واسطه آدبا رسیده و دار وای سربای و عمرای و ارسربای و عربی

و از عربی بلاتین ترجمه شده و در آن من و ترجمه ها معای اصلی آنها تخریب و تعیین بسیار یافته بود پس جماعتی از ارسطو سلب اعتماد کرد و افلاصون گرویدند و گروهی ارسطوی تازه حسنه را در معالی ارسطوی اسکولاسمیک واداسمند و سار آوردند که بسیاری از راههای او اصول دین عیسوی مخالف دارد و رو پهره از این اختلافات مسلمیت اسنادی ارسطو مبرارل کردید و که کم ادها منوجه شدند باین که باید عمل خود رجوع کرد و مباحثه در گفته های گندسگ را بکسب حقیقت کافی نیست ولیکن از آنجا که هور عموما علم و حکمت را از اصول دین حکمت کرده بودند بعضی از محققان هم در سر استقلال فکر حان احمند و سپند راه داس شدند و ابی (۹) خطائیه که را س را بریده رنده سوراندند و بر دارمه راهوس (۱۰) فراسوی که چند رساله بر رد ارسطو و سینه بود کلاس را آس زد و آر دهاد و ع و ف در علم رتسا بای که در پاریس در سال ۱۵۷۲ واده شده و معروف واده سارلمی ۱۱ میباشد بمیل رسیده.

۱۱ < Machiavisme

۲ < La Boetie - Bodir - Ucte - Uctin

۵ < Thomas More (۶) Utopie می هیچ جا - R L - Montaigne

۹ < Vanni (۱۰) pierre la ram e R m i St Barthe ۱۱

دیگر از کسانی که بعقوبت زنده سوختن گرفتار آمدند یکی اتین دوله (۱) فرانسوی است و دیگر جیوردانو برونو «۲» ایتالیائی که از پیشقدمان بزرگ فلسفه جدید بشمار میرود. وحدت وجودی است و عالم موجودات و زمان را لایتنهای میداند و همه موجودات را دارای حیات می پندارد حکیم دیگر ایتالیائی موسوم به کامپانلا (۳) عقوبتهای همشهریان خود را ندیده اما سالهای دراز در زندان گذرانیده است و او نیز معصوم بوده که همه موجودات جان دارند و چون مخلوق خداوند توانای دانی مرید می باشد آنها هم هر يك بفرخور حال خود از توانائی و دانش و اراده بهره مند هستند.



اشارات محصری که در این فصل اراحوال و فضلا و حکما کردیم بر این بود که خوانندگان اجمالا از سیر علم و حکمت و اسقال افکار از قرون وسطی بعصر جدید آگاه شوند ایک برای تکمیل مرام گوئیم ورود حقیقی از وائیان بدوره تجدید دانش و فلسفه بدستکاری دو مرد بزرگ واقع شده است یکی داسمندا اسکلیسی موسوم به فرسیس بیک «۴» که در نیمه دوم مائه شانزدهم و ربع اول مائه هجدهم میریسته است (معاصر شاه عباس کبیر) دیگر حکیم فرانسوی موسوم به رنه دکارت (۵) که متعلق بمائه هجدهم می باشد و شایسته است که این دو محقق را معرفی بسراپمائیم.

# فصل هشتم

## فرانسویس بیکن

فرانسویس بیکن ارحامواده محترم بود. در جوانی تحصیل علم کرد و فضل و تبحری بکمال یافت و لیکن با اشتیاق فراوان هوس نزدیکی بسادشاه و خدمت دولت داشت و در راه وصول باین مقصود کوشش بسیار و تحمل رحمت و ناملایماز

## احوال او

بیکران نمود تا سرانجام بمراد رسید بصویت مجلس ملی منتخب گردید سپس عنوان لرد دریافت یعنی از طبقه اشراف شد و بمجلس اعیان رمت حاربی مهر سلطنت و مقامات بلند دولتی او واگذار کرد و بریامت قصاة کشور مصوب شد اما احوال اخلافش به با مقام علمی او متناسب بود و به نامراتب دولی نه از فروتنی و تدلل انامی کرد نه از حدعه و حیلہ ناک داشت و عادت بحرم ارتشاء محکوم گردید محاراتش را پادشاه بحسبید اما بحکم ضرورت از کار کنار کشید و بحسب سال پس از آن بسبب سرما خوردگی که در صحن بعضی کارهای علمی پیدا کرد درس ۶۵ در گذشت (سال ۱۶۲۵ میلادی)

با همه گرفتاریهای دیوی فرانسویس بیکن هیچ گاه از اشغال بعلم دست نکشید و مصنفات گرا بهیها از او بیادگار مانده که اهم آنها همان است که شیوة علمی حدید را بر پایه استوار گذاشته است

عمر فیلسوف انگلیسی و اندک فرصت و معالی که در یدگانی برای کارهای علمی داشت با انجام تصنیف مرثور وفا نکرد و با تمام ماند زیرا که در بیت مصنف مسایست مشتمل بر شش کتاب باشد و تها دو کتاب اولس نوشته شده بلکه کتب دوم ویرا تمام

وار چهار کتاب دیگر فقط بعضی قطعات در دست است اما حق مصنفات او ایست که خدمتی که فرانسویس بیکن عالمه علمه متواست است میکند

همانست که در آن دو کتاب مصبوط شده زیرا که وعده وسووه کسب علم را دست داده است و در کتابهایی که تصنیف آنها کامیاب نگردیده میخواست به اسب پیچہ که از عمل آن قاعده



و شیوه حاصل میشود بدست دهد و لیکن البته این کاری نبوده است که یک نفر بتواند انجام برساند، دانش طلبان دنیا از آن زمان تا کنون در آن خط کار میکنند و قرن‌ها باز باید آنرا دنبال نمایند و نمیدانیم سرانجام بکمال خواهد رسید یا نه چه مسلم نیست که برای بشر درک تمام علم میسر باشد.

در هر حال تصنیف مزبور اگر با انجام میرسد در نیت فرنیسیس بیکن بنامی خوانده میشود که ترجمه اش «احیاء العلوم کبیر» (۱) میباشد. کتاب اول آن که تمام است این عنوان را دارد «ارجمندی و فزونی دانش» (۲) و کتاب دوم که نیمه تمام است موسوم است به ارغنون جدید (۳) «سازنو» نظر بانکه برای تحصیل علم طریقه تازه پیشنهاد کرده است بجای منطق ارسطو که در نزد قدما موسوم به ارغنون بود.

خلاصه مندرجات احیاء العلوم از اینقرار است: در کتاب «ارجمندی و فزونی دانش» نخست شرحی در فوائد علم و فضیلت و شرافت آن و لزوم نگاهداری و تجلیل و تکریم از باب کمال تحقیق میکند و طعن و امراضانی را که بعلم و علما وارد میآورد رد میکند و اثبات میکند که بسیاری از نسبها که باطل فضل میدهند بهتان است پس از آن خود بعضی انتقادات را از کسانی که بعلم و حکمت مشغولند میکند که در گفتن و نوشتن پر بلفظ مسرودند و عبارت

### فضایل و معایب اهل علم

بیشتر توجه دارد با بمعنی روزگار را بمباحثه و مجادله میبپردازند و بکیه بگفته استادان و پشیمان میکنند و در صدد تمیز و تشخیص و درستی و نادرستی آنها بر میآیند و متوجه نیستند که زمانهای باستان دوره کودکی و جوانی نوع بشر بوده و ممکن نیست که آنچه مردم آن روزگار گفته اند درست و تمام باشد و برای آیندگان تحقیق و تفحصی باقی نگذاشته باشند و نیز تا کنون اشتغال مردم بعلم و حکمت یا برای هوای نفس بوده یا استفاده مالی و یا طلب اعتبار و شهرت و برتری و مزیت و حال آنکه علم برای توانائی بر بهبودی احوال مردم و اوضاع زندگانی و آسایش نوع بشر است. پس از آن شرحی سفارش میکند که باید برای پیسرفت علم و وسایل فراهم کرد از مدرسه و کتابخانه و انجمنهای علمی و باید که کسبهای سودمند بدارک نمود و نویسندگان آنها را دلگرم کرد و پاداش سایسته داد. آنگاه وارد ذکر فنون علم و تقسیمات آن میشود و میگوید بحون انسان سه قوه ذهنیه دارد حافظه و متخیله و عقل پس علوم را بسه دسته منقسم میتواند نمود. آنچه مربوط بحافظه است تاریخ است اعم از تاریخ مدنی و تاریخ طبیعی. آنچه متعلق بقوه متخیله است شعر است و منظوم

### فنون علم

(۱) ریان لاتین Instauratio magna

و ریان فرانسسه Grande Restauration des sciences

(۲) ریان فرانسسه De la dignite et de l'accroissement des sciences

(۳) Novum organum

باشد و چه نباشد. نتیجه قوه عقلیه هم فلسفه است و فلسفه سه موضوع دارد خدا و طبیعت و انسان. آنچه راجع بخدا میشود علم الهی است. طبیعت موضوع حکمت طبیعی است که ریاضیات را ملحق بآن مینماید و اما آنچه راجع بانسان است نیز منقسم بخندشعبه است که مربوط بتف و روان میشود مانند پزشکی و هنرهای زیبا و ورزش و منطق و اخلاق و غیر آنها و همچنین مربوط بزندگان اجتماعی مردم که آنرا علم مدنی مینامد و برای رشته‌های سه گانه فلسفه که علم الهی و علم طبیعی و علم بشر باشد مانند درخت شاخه های فرعی بسیار قرار میدهد و يك تنه هم برای آن قائل است که همه متفرع از آفت میباشند و آنرا فلسفه اولی میخوانند و منظورش احکام اولی و اصول و مبانی اصول است درضمن بیان تقسیم علوم محقق انگلیسی نسبت بهر يك از آنها تحقیقاتی نموده و رایها و عقیده ها اظهار کرده که برای پرهیز از درازی سخن از آنها خود داری می کنیم چه آن گفته ها البته همه درست نیست و محل استفاده هم نمیباشد و آنچه از تحقیقات فرنیس بیگل اهمیت دارد مخصوصاً آنست که در ارغنون جدید بیان کرده و آن کتاب مشتمل بر دو باب است در باب نخستین علم و حکمت قدیم را مورد انتقاد قرار میدهد و خطا و ناقص بودن و بی حاصلی و بی ثمری آنرا باز مینماید و در باب دوم طریقه ورزشی را که در کسب علم درست میدانسته است نشان میدهد و ماحصل آن تحقیقات از این قرار است.

کسانیکه تا کنون بعلم و حکمت پرداخته اند یا حظ نفس خود را در نظر داشته اند یا کسب مال یا طلب شهرت و اعتبار و بربری بر دیگران در مباحثه و مناظره یعنی عرض شخصی در کار بوده است و حال آنکه مقصود اصلی از علم باید قدرت یافتن بر عمل باشد برای سود رسانیدن نوع بشر و اینکه گفته اند منظور از دانشجوئی رسیدن بمعرفت حقیقت است سخنی

### منظور حقیقی از علم

تمام نیست چه علمی که از آن استفاده عملی بشود چه حاصل دارد ؟ البته حصول علم معرفت حقیقت را هم در بر خواهد داشت و این نتیجه بزرگی است که بدست می آید و اینک منظور نخستین باید تحصیل قدرت باشد یعنی انسان بمشاهده و تجربه و مطالعه امور طبیعت از قوانین آن امور آگاه میشود و چون آن قوانین را بدست آورد از آنها پیروی مینماید و بر طبیعت چیره میشود و قوانین طبیعت را بمقتضای یارمندی خویش استخدام میکند و آنرا تابع اراده خود میسازد با خیر اعیان نایل میشود و زندگانی خویش را به سودی میدهد و از اینرو بعقیده بیک طبیعیات از همه علوم مهم تر است و منظور بطر باید باشد و آنرا مادر علوم میخوانند و عدم توجه بآن را یکی از علت های اصلی رکود و جمود علم می شمارد و روشی که برای کسب علم پیشنهاد میکند بشتر متوجه آسب هر چند ادعای خود او اینست که آن روش راجع بسراسر علوم و مطلق حکمت است

دانشمندان پیشین روسی دوست نداشته و از علم نتیجه قافی نگرفته اند هر نتیجه

و شیوه حاصل میشود بدست دهد و لیکن البته این کاری نبوده است که یک نفر بتواند انجام بربساند، دانش طلبان دنیا از آن زمان تا کنون در آن خط کار میکنند و قرن‌ها باز باید آنرا دنبال نمایند و نهیدانیم سر انجام کمال خواهد رسید یا نه چه مسلم نیست که برای بشر درک تمام علم میسر باشد.

در هر حال تصنیف مزبور اگر با انجام مرسید در نیت فرنیس بیکن سامی خوانده می‌شد که ترجمه اش «احیاء العلوم کبیر» (۱) می‌باشد. کتاب اول آن که تمام است این عیوان را دارد «ارجمندی و فزونی دانش» (۲) و کتاب دوم که نیمه تمام است موسوم است به ارغنون جدید (۳) «سازو» نظار باشد که برای تحصیل علم طریقه تازه پیشنهاد کرده است بجای منطق ارسطو که در نزد قدما موسوم به ارغنون بود.

خلاصه مندرجات احیاء العلوم از اینقرار است در کتاب «ارجمندی و فرونی دانش» بحسب شرحی در فوائد علم و فضیلت و شرافت آن و لزوم نگاهبائی و تحلیل و تکریم از باب کمال تحقیق میکند وطن و اعراضی را که بعلم و علما وارد میآوردند میباید و اثبات میکند که بسیاری از سببها که باهل فضل میدهند بهمان سبب پس از آن خود بعضی ابقادها از کسانیکه بعلم و حکمت و تعالی میکنند در دگر میباشند بواسطه مندانند و ازین اهل علم و معایب

بسیتر وجه دارند تا معنی ورورگار را بماده و مجادله بیحاصل میگذرانند و بکنیه  
بگمه استادان و پسمانیان یکمدودرصد تمیز و تشخیص و درستی و نادرستی آنها را نمیآیند  
و متوجه نیستند که زبانهای باستان دوره کودکی و حیوانی نوع بشر بوده و ممکن نیست  
که آنچه مردم آن روزگار گفته اند درست و تمام باشد و برای آموختگان تحقیق و معحصی  
باقی گذاشته باشد و بپیر تداکون اشتغال مردم بعلم و حکمت یا برای هوای مس بوده  
یا استفاده مالی و یا طلب اعمار و شهر و بربری و مزیت و حال آنکه علم رای توانائی  
بر بهبودی احوال مردم و وساع زندگی و آسایش نوع بشر است . پس آران سرحی  
سعارس میکند که باید رای پسرقت علم و سابل فراهم کرد از مدرسه و کتاخانه و  
انجمنهای علمی و باید کتابهای سوده مند بدارک نمود و بوسندگان آنها را دلگرم کرد  
و باداش ساسته داد . آنگاه وارد ذکر مئون علم و تقسیمات آن میشود و میگوید و چون  
اسان سه قوه ذهیه دارد حافظه و متخیله و عمل پس علوم را سه دسته مقسم میتوان  
مود آنچه هر و ط حافظه است تاریخ اسب اعم از تاریخ مدنی  
و تاریخ طبیعی آنچه متعلق بقوه متخیله است شعر است چه منظوم

instauratio magna (1) - اعادة البناء

Grande Restauration d e sciences ٤٠٠ ٠ ٠ ٠ ٠

De la dignité et de l'accroissement des sciences ۱۷۴۵-۱۷۴۶

NO. 11 CIGAR 7 2

باشد و چه نباشد. نتیجهٔ قوهٔ عقلیه هم فلسفه است و فلسفه سه موضوع دارد خدا و طبیعت و انسان. آنچه راجع بخدا میشود علم الهی است. طبیعت موضوع حکمت طبیعی است که ریاضیات را ملحوظان مینماید و اما آنچه راجع با انسان است نیز منقسم بخندشعبه است که مربوط بتف و روان میشود مانند پزشکی و هنرهای زیبا و ویرس و منطق و اخلاق و غیر آنها و همچنین مربوط برندگانی اجتماعی مردم که آنرا علم مدنی مینامند و برای رشته‌های سه گانه فلسفه که علم الهی و علم طبیعی و علم بشر باشد مانند درخت شاخه های فرعی بسیار قرار میدهد و يك تنه هم برای آن قائل است که همه متفرع از آن میباشد و آنرا فلسفه اولی میخواند و منظور س احکام اولی و اصول و مبانی اصول است در ضمن بیان تقسیم علوم محقق انگلیسی نسبت بهر يك از آنها تحقیقاتی نموده و راپها و عقیده ها اظهار کرده که برای پرهیز از دراری سخن از آنها خود داری می کنیم چه آن گفته ها البته همه درست نیست و محل استفاده هم نمیتواند آنچه تحقیقات فرنیس بیکل اهمیت دارد مخصوصاً آنست که در ارغون حدید بیان کرده و آن کتاب مشتمل بر دو باب است در باب نخستین علم و حکمت قدیم را مورد انتقاد قرار میدهد و خطا و ناقص بودن و بی حاصلی و بی ثمری آنرا باز مینماید و در باب دوم طریقه و روشی را که در کسب علم درست میدانسته است نشان میدهد و ماحصل آن تحقیقات از این قرار است.

کسانیکه تا کنون بعلم و حکمت پرداخته اند یا حظ نفس خود را در نظر داشته اند یا کسب مال یا طلب شهرت و اعتبار و بر روی در بگوران در مباحثه و مباحثه یعنی عرض شخصی در کار بوده است و حال آنکه مقصود اصلی از علم باید قدرت یافتن بر عمل باشد برای سود رسانیدن نوع بشر و اینکه گفته اند منظور از دانشجوئی رسیدن بمعرفت حقیقت است سخنی تمام نیست چه علمی که از آن استفاده عملی سود چه حاصل دارد ؟ البته حصول علم معرفت حقیقت را هم در بر خواهد داشت و این نتیجه بررگی است که بدست می آید ولیکن منظور نخستین باید تحصیل تدرب باشد یعنی انسان بمساهده و تجربه و مطالعه در امور طبیعت از قوانین آن امور آگاه میشود و چون آن قوانین را بدست آورد آنها بر روی مینماید و بر طبیعت چیره میشود و قوانین طبیعت را بمقتضای نیازمندی خویش استفاده میکند و آنرا تابع اراده خود میسازد با حراعات باین میشود و زندگانی خویش را بهبودی میدهد و از اینرو بعد از یک ضمیمات از همه علوم مهم درست و معصوم را باینش و آنرا مادر علوم میخواند و عدد و توجه آن یکی رعایت های اصلی رکود و حدود علم میستارد و روشی که برای کسب علم پیشنهاد میکند بیشتر متوجه کسب هر چه ادعای خود او است که آن روس راجع بر اساس علوم و مصلی حکمت است دانشمندان پیشین روسی دوست داشته و از علم نتیجه قی گرفته اند هر نتیجه

هم بدست آمده بر سبیل اتفاق بوده است یکی اینکه شیوه علمی آنها چنان بوده که نتایج عملی از آن حاصل نمیشده است دوم اینکه برای رسیدن روش غلط پیشینیان به معلومات از راهی نمیرفتند که بمقصد برسند چه منطق که آنرا وسیله کسب علم قرار داده بودند در حقیقت وسیله نیست مجهولات ببران قیاس که جزء اصلی منطق است معلوم نمیشود و حقیقت از آن مشکوف نمیکردد. فایده منطق الزام و اسكات خصم است در مباحثه و راسخ کردن خطاهائی که بذهن وارد شده است زیرا کشف حقیقت تنها بمقل و قیاس و استخراج جزئیات از کلیات میسر نیست بلکه باید در جزئیات مطالعه نمود و معلومات جزئی را بترتیب و تسلسل در آورد و از آنها استخراج کلیات کرد و مادام که بمطالعه جزئیات و استقراء پی بحقایق امور برده نشده استدلال و تعقل بی مأخذ و بی بنیاد و مبتنی بر تخیلات و موهومات است و عامی که از آن نتیجه میشود توجیه و تحقیق واقعیات نیست مجهولات و موضوعات ذهن خود ماست و با احوال حقیقی طبیعت مناسبتی ندارد.

برای انسان در تحصیل علم مشکلات و موانعی در پیراسته که باید از آنها بگریزد و مهمترین آنها خطاهائی است که ذهن میباید آنهاست و نظر مآل اینکه آن خطاها مآله گمراهی انسان است بیکن آنرا بت می خواند و بچهار قسم منقسم میکند.

قسم نخستین بتهای طایفه است یعنی خطاهائی که از خصائص طبع بشر است زیرا هیچنانکه در آئینه معوج و ناهموار اشعه نور کج و منحرف میشود و تصاویر را زشت و ناهنجار میسازد در ذهن انسان هم محسوسات معقولات تحریف و تضعیف میشوند مآل ذهن مایل است که همه امور را منظم و کامل بداند و میان آنها مساویتهای بیجاقائل شود چه بیکه چون دایره و کره را می پسندد حکم بکرویت چنان و مسدیر بودن حرکات اجزاء آن مینماید و نیز در هر جز قیاس بنفس میکند و برای همه امور علم غائی مینماید و نیز در هر امر بدون تحقیق و تأمل عیب و رایی اختیار میکند و برای درسی آن همواره مؤیدات میجوید و تضعیفات توجه نمینماید مآل یک بار که خواب و واقع تصادف میکند مأخذ میگردد اما صدار که واقع نمیشود بیدار نمیشود و بعدایندی که اختیار کرده پابند و متعصب میگردد و غالباً انصاف را از دست میدهد و از روی عوطف و نفسانیت حکم میکند و عرو و بخوت و ترس و خشم و ستم و دروغ و دجالت میدهد. حواس انسان هم که منشاء علم اوست واضع است و بخطه سرور حاضر میشود که بمن و تعمق خطای آنها را اصلاح کند ظاهر بن است و معنی مصداق است و این که امور طبیعت را تسبیح کند همواره بتجربیات ذهنی میرسد زد و امور تجریدی و ترائی ذهن خود را حقیقت می پندارد

قسم دوم بتهای شخصی است یعنی خطاهائی که اشخاص بمقتضای طبیعت اختصاصی

خود بآن دچار میشوند مانند اینکه هر کس بامری دلبستگی پیدامی کند و آنرا مدار و محور عقاید خود قرار می دهد چنانکه ارسطو شیفته منطق شده بود و فلسفه خود را بر آن مبتنی ساخت. و ذهن بعضی کسان متوجه مشابیهت ها و جمع امور است و بعضی دیگر همواره باختلافات و تفریق توجه دارند. بعضی طبعاً در هر باب حکم جزمی میکنند برخی تردید و تأمل دارند تا آنجا که شکاک میشوند جماعتی عاشق قدام هستند و گروهی پیشینیان را نا چیز سمرده بمتأخرین می گرایند غافل از اینکه زمان نباید منظور نظر باشد هر کس حقیقت گفته باید قبول کرد خواه قدیم باشد خواه جدید و نیز بعضی اذهان همواره دنبال جزئیات است و برخی در پی کلیات و حال آنکه هر دو را باید در نظر گرفت و همچنین

قسم سوم بهای بازاری است یعنی خطاهائی که برای مردم از نشست و برخاست یکدیگر دست میدهد بواسطه نقص و قصوری که در الفاظ و عبارات هست چه آنها را عامه وضع کرده اند و از روی تحقیق نبوده است. بسیاری از

### بتهای بازاری

الفاظ هست که معانی آنها در خارج موجود نیست مانند بخت و اتفاق و افلاک و یاممانی آنها مجمل و مشوش است و روشن و صریح نیست مانند جوهر و عرض و وجود و ماهیت و کون و فساد و عنصر و ماده و صورت و غیر آنها و باین واسطه مطالب درست مفهوم نمیشود و تصورات غلط برای مردم دست میدهد.

قسم چهارم بتهای نمایشی است یعنی خطاهائی که از تعلیمات و استدلالهای غلط حکما حاصل میشود و در این مقام بیکن هر مذهبی از مذاهب حکما را پرده نمایشی می خواند و آن مذاهب را سه قسم می شمارد یک قسم را سفسطی (۱)

### بتهای نمایشی

یا نظری می نامد و آن چنان است که فیلسوف بعضی امور متداول را گرفته و بدون اینکه در حقیقت و درستی آنها دقت کند بنیان قرارداد داده و بر آن اساس خیالهایی میکند و بهترین نمونه آن حکمت ارسطوست که منطق

### اقسام حکمت

را مآخذ علم گرفته و همه مسائل را بقیاس معلوم مینماید و حتی در طبیعیات هم اگر جارب و مساهداتی کرده باشد برای آنست

### در قدیم

که نتایج آنها را با اصول متخذ خود منطبق و سازگار سازد سه دوم حکمت تجربی (۲) است که بر عکس قسم اول بر تعقل و استدلال کمتر تکیه

### حکمت سفسطی

دارد و عیایات و تجربیات را بیشتر مأخذ می گیرد و در مقام شبیه حکمای قسم اول نظیر عنکبوت میبایستد که دائماً از میه دروسی خود

تار می تند و پرده سست بی اساس میسازد و حکمائی قسم دوم مانند مورچه اند که همواره دانه فراهم میکنند و تصرفی در آن

### حکمت تجربی

نمی نمایند و حال آنکه حکیم واقعی باید مانند ربور عمل باشد یعنی همچنانکه ربور

مایه را از گل و گیاه می گیرد و بهر خود از آن انگبین میسازد حکیم هم باید مایه علم را از تجربه و مشاهده گرفته بقوه عقلی از حکمت بسازد .

**حکمت موهوماتی** قسم سوم از حکمت آنست که بر منقولات و احساسات و عقاید مذ هبی مبتنی میباشد مانند تعلیمات فیثا غورس و افلاطون و کسانی که خواسته اند از روی سفر تکوین و کتاب ایوب و کتاب های دیگر تورات فلسفه بسازند و حتی از ارواح جن و پری اخذ معلومات نموده اند و این قسم را فلسفه موهوماتی (۲) می خوانند

روی هم رفته بیکن بفلسفه یونان خاصه ارسطو و افلاطون چندان اعتقادی ندارد و از ایشان باز علمای متقدم بر سقراط را بیشتر می پسندد از آن جهت که با امور طبیعت توجه داشته اند و نسبت بسایرین می گوید همه سفسطی و جدلی و لفاظ بود و بجای اینکه مشهودات و محسوسات را مأخذ علم قرار دهند بقیاسات پرداخته اند . در استخراج احکام کلیه عجله نموده و از جزئیات دفعه باصول اولیه پرواز کرده اند و از مراحل متوسطه طفره زده اند و حال آنکه میبایست در جزئیات بیشتر دقت کنند

**عیب کار قدما** و بتدریج پیشرفته از مراحل فرودین به مراتب میسبکین روند تا

بتوانند از روی اطمینان و درستی بمقامات برین و دریافت اصول نخستین و کلیات برسند و نسبت بمتاخرین می گوید آنها بنده منقدمین شده اند آزاد نیستند و از خودرأی ندارند هر چه دارند آنست که در کتابها و دفترها مقید است و مشغول زیر و رو کردن آنها و مجادله و مباحثه در آن نوشته ها میباشد و موقع و مجالی برای ایشان نیست که بمطالب تازه بپردازند و از رسیدن بکشفیات تازه مأیوسند و اگر بیچاره هم سخنی بگویند که تازه گوی داشته باشد غوغا بلند می کنند و حمایت دین را پیش می کشند

**احوال متاخرین** چه از باب دیانت غالباً دشمن حکمت طبیعی بوده اند از آن جهت

که مسائل علمی را با امور دینی آمیخته کرده اند و می ترسند اگر علم ترقی کند عقایدی مخالف تفسیرات و تأویلاتی که ایشان در اصول دین کرده اند ظهور نماید یا بنیاد دین بهم بخورد و این دلیل بر آنست که ایمان بعقاید دینی خویش ندارند و نزویر میکنند و میخواهند مردم در نادانی بمانند با آنها ارجمند باشند ولیکن دین ایمان نیست و مربوط بعلم دنیوی نیست و اگر غرض فاسد در کار نباشد و بدیده حقیقت جوئی نگریسته شود مسلم خواهد شد که علم ناقص نمکنست مردمان را از دین و خدا دور کند اما کمال علم البته انسان را بجدا بار میگرداند .

پس از تشریح عیب و نقص و اشتباهاتی که در کار محصلین علم بوده است فیلسوف انگلیسی میردازد بطریقه صحیحی که برای رسیدن بمقصود یعنی حصول علمی که مایه توانائی بر عمل باشد در نظر داشته است و از پیش خاطر نشان میکنند که قصد ندارد

حکمت را تباه کند بلکه میخواهد آنرا از راه کج برگردانیده براه راست بیاورد و تکمیل کند و نیز مذهب فلسفی تازه نیاورد بلکه راه تحصیل

### مقصود بیکن

علم را بدست میدهند و شکاک و سوفسطائی هم نیست زیرا که آنان حصول علم را غیر ممکن و حس و عقل را عاجز میدانند ولیکن او علم را ممکن میداند و میخواهد برای تحصیل آن بحس و عقل دسنباری کند تفکر و استدلال بیهوده و خیالبافی را کنار بگذارد و بمشاهده و تجربه برای فکر و عقل مایه فراهم کند \*

اما روش بیکن چنانکه چند بار اشاره کرده ایم اجمالا عبارتست از مشاهده (۱) و تجربه (۲) در امور طبیعت که بآن وسیله جمع آوری مواد شود و استقراء (۳) که در آن مواد قوه تعقل بکار رود و برای اینکه مطلب روشن گردد قدری بتفصیل میپردازیم \*

### بیان روش بیکن

کسب علم برای تحصیل قدرت است بر تصرف کردن در طبیعت یعنی تغییر و تبدیل اجسام \*

قدرت بر تصرف در طبیعت اینست که در جسم معینی که دارای طبایع (۴) خاصی (یعنی خواصی) میباشد طبع یا طبایع تازه ایجاد کنیم . مثلا سیم را که سفید و سبک و دارای خواص معینی است زرد و سنگین و دارای خواص زرد بنمائیم \*

علمی که ما را دارای این قدرت میسازد آنست که صورت (۵) یا منشاء طبایع را بر ما مکشوف کند \*

چنانکه پیشینیان گفته اند بواسطه علم همانا پی بعلم امور برده می شود و علتها بگفته ارسطو چهار است . اما علت مادی و علت فاعلی قابل اعتنائیست و اهتمام در آنها حاصلی ندارد علت غائی هم فقط در الهیات و اخلاقیات بکار است و تحقیق آن راجع بعلم ما بعد الطبیعه است \*

پس در علوم طبیعی که منظور اصلی است موضوع نظر علت صوری یا صورت است مراد بیکن از صورت هر طبع شرایطی است که بتحقیق آنها آن طبع موجود و بقدر آنها مفقود میگردد . پس اگر صورت طبایع بر ما معلوم شود بر ایجاد آن طبایع قادر خواهیم بود . پس علم عبارتست از شناخت صورت طبایع \*

شناخت صورت طبایع از ایراه دست میدهد که محسوسات و جزئیات را بمشاهده و تجربه در آوریم و برای استخراج قواعد و کلیات جمع آوری مواد نمائیم اما این جمع مواد و مشاهده و تجربه را سرسری نباید گرفت و با سهولت دقت و تأمل باید بکار داشت. بنقل قول و روایت نباید اعتماد کرد و شخصاً باید بمشاهده و تجربه پرداخت مواد تجربه را فراموش و بسیار و متنوع باید نمود . در استخراج کلیات هم شتاب نباید کرد و مانند قدمای از کلیات

(۱) Observation - (۲) Expérience -- (۳) Induction - (۴) Natures  
(۵) Forme



ابتدائی نباید یکباره باحکام کلی نهائی پرواز نمود بلکه کم کم باید پیشرفت از کلیات ابتدائی کلیات متوسط استخراج باید کرد که در علم کمال اهمیت را دارند و پس از آنکه کلیات متوسط بدست آمد اگر توانستیم باحکام کلیه نهائی هم میپردازیم .

در موقعیکه مشغول تجربه هستیم بحفاظت نباید اعتماد کنیم و نتایج مشاهدات خورا باید بکاغذ بسپاریم و ضبط و ثبت نماییم و بترتیب و تسلسل در آوریم و چون موادی که جمع آوری میشود بسیار و پراکنده خواهد بود برای آنها باید جدولها تنظیم کنیم

جدولهای تنظیمی (۱) عبارتند از جدول حضور (۲) و جدول غیاب (۳) و جدول درجات و مقایسه (۴) .

جدول حضور یعنی جدولی که در آن کلیه مواردی را ثبت میکنیم که طبع منظور موجود و حاضر است و در جدول غیاب مواردی را ثبت خواهیم کرد که طبع منظور غایب و مفقود باشد . جدول درجات آنست که در آن کمیت یعنی افزایش و کاهش طبع منظور را ثبت نماییم .

پس از آنکه این جدولها بمشاهده و تجربه دقیق گوناگون باستقصای کامل تنظیم شد از آنرو باستقراء میپردازیم یعنی از مواد جزء که جمع آوری کرده ایم قاعده و دستور (۵) یعنی احکام کلی در میآوریم و چنانکه گفتیم البته در استقراء دقت و تأمل تمام پیکار میبریم مواد را بسیار زیور و میکنیم و مورد رد و قبول و اثبات قرار میدهم . آنچه را که براستی قابل استفاده است (۶) میگیریم و باقی را دور میاندازیم . شتاب و بلند پروازی نمیکنیم تا سرانجام احکام کلی جامع و مانع بدست بیاوریم و صورت یعنی شرایط لازم ایجاد طبع یا طبیعیه را در جسم خاصی معلوم سازیم .

چنانکه پیش از این گفته ایم کتاب احیاء العلوم بیکن ناقص مانده و حتی ارغنون جدید که یک جزء آن کتاب میباشد نیز بانجام نرسیده ولیکن همین ناقص گنجینه از نکات و دقائق است که در مسطورات فوق نمونه بسیار مختصری از آن آورده ایم تا اصول تعلیمات فیلسوف انگلیسی بدست آید .

**مقام و اهمیت** حاصل کلام آنکه بیکن یکی از مهمترین اشخاصی است که اروپائیان را وارد تجدد علم و حکمت کرده است هر چند بعضی از معاصران او (مانند گالیله) بلکه چند نفر پیش از او (مانند راجر بیکن و اکام و لئورنارد و ویتچی) نیز باین خط افتاده و ناساجی هم گرفته بودند اما فرانسیس بیکن روش تازه را روشن نموده و قواعد و اصول آن را بدست داده است .

(۱) Tables de coord nation (۲) Table de presence

(۳) Table d, absence

(۴) Table de degres et de comparaison (۵) Axiomes

(۶) Exemples privileges

اهل فضل را از خشکی و جمود و تقید بکتابها و تعلیمات قدیم بیرون آورده و علم حکمت را از حوزه دیانت منسحب بیرون کرده و مستقل ساخته و گفته‌های پیشینیان را از حجیت انداخته است

اگرچه نسبت بارسطو و افلاطون با وجود کمال إعجاب و اعترافی که ببلندی مقام ایشان دارد يك اندازه بی انصافی و زیاده روی کرده است ولیکن این تفریط برای اصلاح افراطی که آن روزها از پیروی قدما میکرده اند شاید لازم بوده است در هر حال طالبان علم را متوجه عیبها و نقصهای کارشان نموده و ترغیب و تشجیع کرده که در راه تأسیس علم و معرفت با پای خود گام بردارند و بعضای دیگری تکیه نکنند \*

ضمناً اهمیت تأثیر علم را در زندگانی انسانی معلوم ساخته و کشفیات و اختراعات جدید را پیش بینی کرده است \*

از اینرو هر چند فرنسیس بیکن خود در علوم و صنایع هیچ کشف و اختراعی ندارد او را یکی از بنیاد کنندگان علوم جدید که مبنی بر تجربه و مشاهده است میدانند و با آنکه مذهب فلسفی تأسیس نموده بانی فلسفه تحقیقی (۱) میخوانند \*

---

(۱) فلسفه تحقیقی اصطلاحی است که برای philosophie positive بنظر ما رسیده است یعنی فلسفه مبنی بر امور محقق و آن فلسفه که در مائه نوزدهم تأسیس شده ولیکن میتوان گفت مؤسسان آن بیرو روش بیکن بوده اند \*

# فصل نهم

## دکارت

### بخش اول

#### زندگی دکارت و مصنفات او

رنه دکارت (۱) در لاهه (۲) از شهرهای کوچک فرانسه در سال ۱۵۹۶ زاده است پدرش از فضاء و نحای متوسط بود . طبع کجکاوی و محقق ار زمان کودکی نمایان شد و پدرش او را فیلسوفک میخواند .

دوره تحصیل آرمات را در مدرسه لافلس (۳) که ژر ویتها (۴) اداره میکردند در هشت سال طی کرد چندی هم به علم حقوق و طب پرداخت و چون سن بیست رسید متوجه نقص تربیت علمی خویش گردید و بنا بر چها بگردی گذاشت .

حوزه و دوا بر ساسی و نظامی فرانسه در آن هنگام آلوده بدسائس و اطمع سنگین دکارت با سازکار بود پس آهنگ کسورهای دیگر نمود و داخل در لسگریان رئیس جمهوری هلاند شد زیرا که آرمات دولها لسگر ملی بداتمند و ار همه فمایل و اهم سپاهی و فرمانده جردوری میگرفتند اما منظور دکارت به حک کردن بود به مرد گرفتن بلکه وسیله سیروس و سیاحت میخواست چنانکه چندی بعد از هلاند آلمان رفت .

هنگاه توقف در هلاند واقعه کوچکی او را دوباره معکرات علمی مشغول کرد

---

(۱) René Descartes (۲) La Haye (۳) La Haye (۴) Compagnie de Jesus les jesuites

Compagnie de Jesus les jesuites - فرانسه ایست -

حداکثران دات مسیحی مه اشند که س از جمهور مذهب بر سان رای حفظ و تحکیم مذهب کاولیک جمعیتی تشکیل داده وسیله مشرب کار خود را بر مخوان و امیس مدارس داسته اند و مدرسان و مصالای آن جمعیت معروف اند

یعنی روزی اعلایی بدیوار دید مشتمل بر طرح يك مسئله ریاضی که بسا بعادت آن زمان در آن سرزمین فضل مسائل علمی طرح و اعلان میکردند تا اهل دوق بحل آنها بپردازند دکارت زبان هلندی درست نمیدانست از دیگری که مشغول خواندن اعلان بود درخواست کرد مسئله را با او بگوید آن کس از اهل علم بود و گمان (۱) نام داشت و گفت میگویم بشرط آنکه اگر مسئله را حل کردی من بهمانی دکارت اسکار را کرد و گمان که گمان نداشت جوان برحل مسئله توانا باشد از استعداد ریاضی او در شگفت آمد و با او دوست شد و ترغیبش کرد که از اشتغال بعلم تن ببرد و دکارت این بند را پذیرفت تا آنکه ششی از ششهای پائیر (ظاهراً دهم ماه نوامبر ۱۶۱۶ در بورگ (۲) از شهرهای آلمان در حالی که در کنار آتش تفکر میکرد روش علمی تازه بر او مکشوف شد و همان شب سه مرتبه خوابهایی دید و تعبیر آنها را چنین کرد که خدا و با او را بدسال کردن آن رشته از تفکرات گمراهده است اما باز سیاحت را رها نکرده در آلمان و مجارستان و ایتالیا و شاید دانمارک و لهستان گردش نمود و مدت نه سال سیر آفاق و انفس اشتغال و نادان بشمندان ملاقات و گفتگوها داشت سرانجام عشق فراوان بکسب معرفت و تحقیقات علمی و میل بپرهیز از معاشرت و مزاحمت مردم و بیرعیتی بجاه و آواره او را بر آن داشت که گوشه نشینی کند پس هلاک را که برای او کشور بیگانه بود و میخواست در آنجا حردار روابط و علائق باشد برگردد و بیست سال در نقاط مختلف آن دیار زیست کرد امور مالی خود را در فرانسه یکی از دوستان و اگدا داشت که اداره کند و در واقع پیشکار او باشد برای پیسکاری امور علمی هم یکی از دوستان فرانسوی را اختیار نمود که مرس (۳) نام داشت و از فصلای عصر و مانند خود دکارت از تربیت یافتگان مدرسه لافلش بود و نوشت و خواند دکارت با مرس همسرین سر حسمه آگاهی بر احوال دانشمند و تحقیقات علمی و عقاید فلسفی او میباشند در حلوب ابروای هلاک دکارت فارغ از امور زندگی روزگار را وقف امور علمی کرد حر با اهل فصل معاشرت و غیر از مرس و معدودی دیگر با کسی مکنه نداشت شبانروزی ده ساعت میخوابید و هر روز مدتی میان مردم بآزادی گردش میکرد در حالی که کسی او را نمیساخت که مزاحم او شود گوسکم میخورد و شراب کمتری می نوشید نگارهای مردم مداخله و امور سیاسی و ولتی بهیچوجه غایب نداشت تحقیقات علمی او بیشتر بتفکر و تجربه شخصی بود به نحو آن که خود گفته در کتاب جهان مطالعه میکرد یعنی سررأمل در آثار طبیعت و سگویی خلقت می نمود و یکی از دوستانش حکایت کرده است که روزی بدین آرمه و دم خواست کرده که با جبهه خود

را بمن بنمایند مرا به پشت عمارت برد گوساله دیدم پوست کنده و تشریح کرده بود گفت بهترین کتابها که غالباً میخوانم از این نوع است \*

پس از آنکه چهار سال در هلاند بامور علمی اشتغال ورزید تصنیفی حاضر کرد موسوم به «عالم» (۱) و آن بیانی بود از کلیه خلقت و یکی از اصول عقایدی که در آن اظهار نموده حرکت زمین بود و میخواست آن تصنیف را بچاپ برساند در آن هنگام غوغای محاکمه گالیله بلند شد و خبر رسید که آن دانشمند بسبب اظهار عقیده بحرکت زمین مبنی بر اولیای دین شده و در محکمه شرع محکوم گردیده است (سال ۱۶۳۳) دکارت چون ستیزه با اهل دیانت و غوغای مذهبی را خوش نداشت با تأسف بسیار از نشر کتاب خود منصرف گردید و چهار سال پس از آن واقعه کتاب دیگر بچاپ رسانید موسوم «بگفتار در روش درست راه بردن عقل و طلب حقیقت در علوم مذیل سه رساله در مناظر و مرایا و کائنات جو و هندسه» (۲)

مندرجات این کتاب همه نتیجه تحقیقات و تفکرات شخصی دکارت بود و این نخستین کتاب علمی و فلسفی است که بزبان فرانسه نوشته شده زیرا که پیش از آن در سراسر اروپا فضلاء نوشته های خود را بزبان لاتین مینوشتند از همین رو تصنیف مزبور در نزد عامه بسیار دلچسب واقع شد. مسائلی که در بابهای سه گانه آن کتاب بحث شده سپس موضوع تحقیقات بیشتر گردید و کم و زیاد بسیار پیدا کرده و تصانیف مکمل تر در آن مباحث نوشته شده که هم اکنون در مدارس متداول است و بنا بر این آن سه باب که اصل بود کهنه و متروک گردیده ولیکن مقدمه کتاب چون مشتمل بر سرگذشت روحانی دکارت و اصول عقاید فلسفی و بیان روش علمی او می باشد از لحاظ تاریخی با اهمیت و اعتبار خود باقی مانده و پس از سیصد سال هنوز یکی از معتبر ترین کتابهای علمی فرانسه بشمار میرود و موضوع مباحثه و تحقیق دائمی فضلا و حکما میباشد و نام آن را باختصار «گفتار در روش» یا تنها گفتار میگویند جز اینکه آن رساله چون کتابی مستقل نبوده و دکارت آنرا بقصد دیباچه یا مقدمه تصنیف علمی خود نگاشته است در بیان مطالب غایت ایجاز و اختصار را روا داشته و غالباً با اشاره گذرانیده است چنانکه بعضی از عبارات نامفهوم و رو به مرغه اگر بنظر سطحی نگریسته شود چندان جلوه نمی کند و برای فهم مطالب

(۱) Le Monde

(۲) Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et -  
chercher la vérité dans les sciences suivi de trois traités: la  
dioPtique, les metéores et la géométrie.

ان باید بکتاب دیگر او و حتی نامه هائیکه بدوستان نوشته و در آنها افادات علمی کرده مراجعه نمود .

پس از نشر آن کتاب دکارت در ظرف هفت سال دو تصنیف دیگر نیز بچاپ رسانید یکی تنها در مباحث ما بعد الطبیعه موسوم « بتفکرات در فلسفه اولی (۱) » و دیگری در کلیه حکمت الهی و طبیعی موسوم به « اصول فلسفه (۲) » و این جمله ذر واقع بمنزله شرح و تفسیر بخش چهارم و پنجم رساله گفتار می باشد و چون فضایل معاصر اعتراضها بر دکارت نموده و بر بعضی از آراء او اشکال کرده بودند جواب آنها را هم نوشته دنباله کتاب « تفکرات » قرار داد .

انتشار این تصانیف آوازه دکارت را بلند کرد کم کم فضلا متوجه شدند و گروهی از اهل ذوق نسبت با و ارادت ورزیدند یا در تحقیقات علمی با او مشارکت و دستیاری کردند اما آنچه از آن می ترسید و برهیز داشت نیز واقع گردید باین معنی که یکی از معتقدان اورژیوس (۳) نام که در یکی دارالعلمهای هلند مدرس بود و مخصوصاً از تحقیقات طبی دکارت استفاده کرده بود در اینها و او را با ذوق و شوق تمام در ضمن درس بیان میکرد . معلم الهیات همان دارالعلم و ئسیوس (۴) نام که کشیش و واعظ بنام حمایت دین و حکمت ارسطو بمخالفت رژیوس یعنی در واقع بمعارضه دکارت برخاست و هنگامه برپا کرد و موقعی بدست آورده گریبان درید و خاک بر سر نمود و علم تکفیر بر افراشت . رژیوس بیچاره از مدرسی باز ماند و دکارت بوسر زبانها افتاد و متهم شد باینکه کارکن فرقه ژزوئیت است تا مذهب پرستان را خراب کند و بعضی دیگر گفتند برای اثبات وجود صانع دلایل ضعیف می آورد تا بنیاد خدا پرستی را در نزد عوام متزلزل سازد . هیئت مدرسان دانشگاه هم حکم بطلان تعلیمات دکارت را صادر کردند . در این هنگام دیداگر خاموش بماند امر مشتبه میشود و سخن مدعیان بکرسی می نیند . دعاوی ایشان را رد کرد و سخریه قرار داد و ئسیوس دست برداشته بدیوان عدالت دادخواهی نمود و حکم غیابی صادر شد . کم مانده بود دکارت را تبعید کنند و کتابهایش را ضعه آتش سازند بطلب را با سفیر فرانسه در میان گذاشت و او رئیس جمهوری متوسل و حکم محکمه توقیف شد پس اردو سال دیگری از متعصبان دامن بکمر زد که دکارت را بمذهب پرستان آورد دانشمند از مباحه و مناقشه دوری جسته در جواب گفت مذهبی را که دایه ام من آموخته از دست نمیدهم و در موقع دیگر گفت از مذهب پادشاه هم نمیخواهم . بر پیچی کنم . این امتناع دکارت از پیروی مدعیان باز نزدیک بود غوغا بلند کند دوباره مت بدامن رئیس جمهوری شدند و از ماجراجویی جلو گیری کردند .

با آنکه تحقیقات دکارت در مسائل علمی و فلسفی بسیار غامض بود چون مطالب را با کمال روشنی ادا میکرد بیشتر مردم می فهمیدند و بدین آنها مشتاق می شدند چنانکه بسیار کسان بسبب خواندن مصنفات او خواهان علم گردیدند و کما بخواه و آلات و ادوات علمی فراهم کردند و مشغول مباحثه شدند با دکارت بیکتابه پرداختند و با کمال سادگی و مهربانی و اهتمام جواب سئوالات را میبوش و ترجمه کسانی که در این راه وارد شدند پرنسس الیزابت (۱) است که از طرف پدر واده فردریک پنجم (۲) از پادشاهان آلمان و از طرف مادر نواده جمر اول (۳) پادشاه انگلیس بود. شاهزاده بانو کمال سیرت را با جمال صورت جمع کرده فضل و دانش را دوست می داشت و نسبت بدکارت ارادت پیدا کرد و با او مکاتبه نمود حتی ایسکه در کارهای شخصی از او پند میگرفت و بدیدار او نیز مایل شد و دکارت از حسن توجه پرنسس شاد بود و کتاب اصول فلسفه را بنام او موشح ساخت و جمال و کمال او را ستود با شگفتی از ایسکه با این زیبایی و نسبت عالی دارای کمالات و اخلاق پسندیده نیز می باشد و مراسلات داشتند با آن شاهزاده مشتعل بر فواید علمی و تحقیقات اخلاقی بسیار است و قسمتی از بهترین یادگارهای او میباشد و احوال و صفات شخصی او را نمایان میسازد که چه اندازه راستی و صمیمیت و مهربانیت را با مناعت و متانت و استقلال طبع و اعماد بنفس و اطمینان بروس علمی خویش جمع داشته است باری گفتگوهای فیلسوف با شاهزاده بانو الیزابت مشتعلی شد باین مکه دکارت عقاید خود را در احوال بنفس برای پرنسس بصورت کتابی در آوردموسوم به «رساله در افعال بنفسی» (۴) و آن بر بان فرانسه بحت رسید سپس بالاین ترجمه شد و آخرین تصنیف مهم دکارت محسوب میشود.

افامت دکارت در هلالد نزدیک بیست سال بود و در خلال این مدت سه سفر به پاریس رفت و مورد تکریم اساعوطی شد لیکن هیچگاه اوصاع آن کسور را ارجح آرامی و امنیت با احوال خود سار کار ندیده بهاللد برگشت تا این که ملکه سوئدد حمر گوستاو اولد (۵) پادشاه نامی آن کسور که کریستین (۶) نام داشت او را بدربار خود دعوت نمود و او ملکه با فصل و کمال بود و مصعبات و بعضی از مراسلات دکارت را دید و از ارتباط او با پرنسس الیزابت بیر آگاه شد و عوالم همعظمی بدوی عامی مرید گردید و یک خند خواست مشکلااب فلسفه دکارت را پیش خود حل کند نتوانست پس بتوسط سفیر فرانسه داسمندر را نزد خود مهمان خواند دکارت راهم برادنه لطف مصاحت ملکه با کمال وشویدن کشور و ملت و دربار ناره و تکمیل سیاحت آفاق و افس محرك شد و فایده دیگری بر در قبول این دعوت تصور نمود و آن این بود که در حمایت یکمفر با حدار

(۱) Elisabeth (۲) Frederic V — (۳) با انگلیسی James I و فرانسه Jac pues

(۴) Traite des passions de l. Ame

(۵) Christine — (۶) Gustave Adolphe

از شر زهمانی که از اولیای دین و علمای تملک نظر و حاسدان دیگر بر خود بیم داشت ایمن شود چه آن زمان لوئی چهاردهم پادشاه فرانسه صغیر بود و دربار آن دولت حل دسیسه و خدعه درباریان و مرکز فتنه و فساد شده و دکارت از بزرگان مہین امید حصول آن مقصود را نداشت . پس در پائیز سال ۱۶۴۹ سالیخت سوئد رفت و با ملکه بمناخن و گفتگوی علمی و فلسفی مشغول شد اما سرمای آن دیار بمزاج دکارت سازگار نیامد ذات الریه گرفت و پس از بهرور بیماری در سال ۱۶۵۰ سن پنجاه و چهار درگذشت .

دکارت حایه و مقام طاهری و آوازه و نام را سزاوار دلبستگی نمیدانست و حز اشتغال بعلم و طلب حقیقت چیزی را بر خود روا نمیداشت از هر چه او را از تحقیق و مطالعه باز میداشت گریزان بود و عمر را گرمی بر از آن میداشت که مصروف نیست و برخاست با ارباب دنیا شود .

بعضی بردکارت عیب گرفته اند که در اظهار عقاید علمی و فلسفی شجاعت نداشته بهیه را که در اظهار حقایق جایز نیست روا داشته است ولیکن باید در نظر گرفت که اهتمام و اشتیاق او باین بود که بیدغدغد و بفراغ خاطر عمر کربانه را بشکشف حقایق صرف کند و در بی آن نبود که از افادات خویش شهرت و اعتبار تحصیل نماید و هر چند قدر و منزلت یافتن پیش اهل فهم و اداس را دوست میداشت معروفیت در برد عوام در نظرش ناچیز بود چنانکه در یکی از نامه های خود میگوید « آنچه در وحشی نیستیم که نخواهم اگر از من یاد کنند بخوبی باشد اما خوشتر دارم که هیچ از من یاد نکنند و از شهرت بیم دارم چه آردای و آسایش را محدود میسازد و من این دو چیز را بسیار خواهانم و چنان عزیز دارم که ثروت هیچ پادشاه را با آن برابر نمیدانم . » و از سخنان بدیع دکارت که احوال روحیه او را بخوبی می نماید اینست که پس از ارگستار سحر آخری پاریس بیکی از دوستان میبوسد ، در هر سه سفر دیدم روزگار نامن سازگار نیست و دلبستگی من بیشتر از آنست که هیچکس از من بحد دیدن چهره من نمیتوانست کوئی طالبان اقامت من در فرانسه مانند مستافان دیدن فیل و شیر و پلنگ میباشد از آن جهت که وجود های نادیده نه از سبب سودی که در آنها باشد ، و بر در نامه دیگر میاست گفتگو از تصنیفی در احلاق میگوید « ای کاش هیچ نگارش نکرده و دم حایه میبیم آسایش را از من گرفته است آبرمان که از علوم صدعی میبوشته هر از بلا سرم آوردند پس چه خواهند کرد و روی که از قدر و قیمت واقعی حسانت و قباحات کم با را حوان روح و علاقه او ببدن و حکومگی تکلیف انسانی و لوازم رنگینی در ریم هم زمان که بر سکاکن رد میبوشتم شکاکم خواندند هنگامی که انصار انکار صانع مسکرده خدا بشناسم گفتند پس اگر در احلاق وارد شوم انچه مصل و مفیدم خواهد داشت بهتر است که بکس معرفت اکثرا کم وار بوسن و تصنیف دست بزد و اندیشه های حور ارار نکنم مگر بکسانکه سمت اختصاص دارند و مصاحبه ایستاد و آرد نیست



## بخش دوم

### مقام علمی و فلسفه دکارت

اگر در مطالب فصول پیش تأمل فرموده باشید برخوردیده‌اید باینکه دانشمندان یونان دوهزارسال پیش از این سر رشته علم و حکمت را بدست آورده و باز اندازه قوه و استعداد خود آنرا بسط دادند .

#### نظری بماقبل

پس از آنکه سیادت یونانیها و رومیها در اروپا متزلزل و برطرف گردید در آن اقلیم یکچند دانش طلبی بکلی منروک بود و پس از آنها که اروپائیان در پی کسب معرفت افتادند معلومات یونانیان را از کتابهای ایسان با واسطه یا بیواسطه صحیح یا غلط گرفتند و باینکه علم و حکمت را خادم دین مسیح قرار دهند و آنچه با این مقصود سازگار نباشد مطرود و مردود سازند .

این ترتیب اصول علمی معروف باسکوسمیک تأسیس و در مدارس و حوره‌های علمی اروپا مدار و منای تعلیم و تدریس گردید و در طرف چندین قرن از آن تجاوز نکردند بلکه امکان تجاوز تصورشان نمیآمد و اگر هم فکری پیدا میشد که با تعلیمات اسکولاستیک مخالفت داشت صاحب آن فکر ملعون و مکفر بود شکنجه و آزار میدید و بر دامن میرفت یا اعدام میگردد .

نتیجه اینکه در آن روزگار از مردمان منسوب بمعرفت جماعتی بمابری مصلحت و اعراض صغی و شخصی و گروهی از روی عقیده جاهلانه یا بر سهیل تقلید بر آن بودند که علم و حکمت محدود و محصور است بآنچه فائداً قوم میآمورد و بیرون از آن تعلیمات مجهول نیست که معلوم شود یا اگر هست معلوم سدی نیست . عقل بشر آنچه در توانائی اوست دریغ

#### جمهور در فکر

#### مقدمین

و استادان و معلومات را در تصانیف خود برای ما و دیعۀ گذاشته اند و تکلیف ماحز این نیست که علوم را از آن تصانیف یا کتابهاییکه آنها را شرح و توضیح نماید فراگیریم و از خود صرفی نمائیم و اگر قوه فکری داریم همواره مصرف ورزیدن همان افکار ساریم و هر جا مشکلی پیش آید رجوع کنیم باینکه پیشینیان چه گفته اند و در میان دانشمندان

گذشته کسانی که مطاعیت و مسلمیت مخصوص داشتند ارسطو و سنطاس بودند چنانکه عادت بر این جاری شده بود که در مسائلی که محل اختلاف میشد هر گاه حجت قاطع میخواستند بیاورد. میگفتند استاد چنین گفته است (۱)

شک نیست تپاچی که پیشینان از مجاهدات علمی خود حاصل نموده و آراء و نظاری که اظهار نظر کرده بودند و شمه از آنرا در این کتاب باز نمودیم حیرت انگیز است و هنوز هم بنای علم و حکمت بر نیادی است که آن بزرگواران پی

### بلندی مقام

افکنده اند و قدر و منزلت ایشان نزد ارباب بصیرت به چوچه

### قدما

کاسته نشده بلکه روز افزون است ولیکن اشتباه متأخرین در این بود که علم را تمام شده میدانستند غافل از اینکه علم تمام نصیب هیچکس نشده و نمیشود بلکه بسر در هر درجه از فهم و طاعت باشد نسبت معلوماش

### اشتباه متأخرین

بمجهولات مانند قطره و دریاست و انسان هر چه بینا تر شود بنادانی خود بیشتر پی میرد چنانکه علم شری را میتوان فقط آگاهی بمجهولات دانست و منتهای شرافت کسانی که عالم و فیلسوف خوانده میشوند آنست که مارا بنادانی ما آگاه تر سازند یا راهی برای کسب معرفت باز نمایند و بلندی فدر افلاطون و ارسطو همین است که دریچه بجانب معرفت گشوده و راهی باز نموده و خود آنها هم مدعی وصول بعلم تمام نبوده و حیثیت و اعتبار خود را در طلب و سلوک در راه کسب معرفت میدانستند و تکلیف متأخرین تنها این نیست که آنچه را مقدمین گفته اند فرا گیرند و آسوده باشند بلکه آیندگان باید راهی را که گذشتگان باز نموده بپیمایند و درهای بسته دیگر را در سر راه دارند بگشایند شاید روزی کاروان معرفت بسر منزل مقصود رسد و علم بشر باندازه که در طاقت اوست بکمال نزدیک شود

باری احوال اهل علم در اروپا در دوره معروف بقرون وسطی احاطا این بود که آرا و افکاری محدود و محصور صبیح و غلط ارقه مادر یافته و فکرایشان در آن داره تنگ را که و جامد شده غرور و غرض و تعصب و آلاشهای دیگر نیز بر چهل ایشان مرید گردیده و این جمله مانع بود از اینکه علم و حکمت بار سیر و سلوک در آید و ماسد دوره های نهضت علمی قدیم در شاهراه سووار تقا قدم برند

این کیفیت تا مائه هفدهم میلادی دوام داشت ولیکن چنانکه در فصول پیش بیان کردیم در مائه چهاردهم و پانزدهم و شانزدهم حسته حسته کسانی پیدا شدند که نالسیه فکر مستقل داشتند و از جاده کویده اسکولاستیک منحرف شده

### شروع نهضت

راههای دیگر افتادند و معلومات تازه بدست آمد ولیکن هر

چند بعضی از ایشان مانند کبرنیک و کپلر و گالیله بواسطه اکتشافات علمی خود درای

نام و مقام ارجمند گردیده و در ردیف مؤسسان علوم جدید و محرکهای نهضت علمی اخیر قرار گرفته اند با آنکه خود سالک مسلک تازه بودند راهنمای راه نو نشده و انقلابی در افکار نینداخته و مخصوصاً در فلسفه که می توان آنرا اساس علم و کلید در گنج معرفت گفت حجابی ندیده و روزنه باز نکرده بودند \*



نخستین کسیکه بر بیکر چهل علم نمای اسکولاستیک زخم کاری زد فرنیس بیکن انگلیسی بود که اجمالی از تحقیقات او را بیان کردیم اما در کار این دانشمند هم با بلندی مقامی که دارد نقصهایی بود از این جهت که عنایت خود را بیشتر معطوف علوم طبیعی ساخت و توجه با اهمیت روش اسفراء و تجربه و مشاهده او را از اعتنا بعهود تفکر بازداشت. علاوه برین هم خود را مقصور بر تخریب بنای پیسینیان و منحرف ساختن اذهان از شیوه قدما و انتقادات با سلوب تازه گردانید ولی خود بکشف جدید یا تأسیس فلسفه بدیع موفق نیامد \*

### نقصهای کار بیکن

باین ملاحظات مقام دکارت دانشمند فرانسوی در احیاء و تجدید علم و حکمت برتر از بیکن میباشد و بلندی مرتبه اروپائیان محل اتفاق است و تقریباً هیچکس شبهه نمیکند که در تاریخ معارف قرون اخیر میتوان برای این دانشمند مقامی نظیر بزرگترین حکماء سلف قائل شد

نتایج و آثار وجود دکارت را میتوان بسه عنوان در آورده: نخست چگونگی سلوک و روش و اسلوبی که در کسب معرفت اختیار کرده یعنی راه تازه که برای طلب علم باز نموده است - دوم اکتشافاییکه در نتیجه سلوک در آن روش نصیب او شده و تکمیلاتی که در علوم نموده و انقلابی که در ریاضیات و طبیعیات در آورده است. سوم آرائی که در فلسفه اولی اظهار داشته و حکمتی که تأسیس کرده است و اینک ما هر سه فقره را بطور خلاصه و اجمال بیاف خواهیم نمود \*

### آثار وجود دکارت

#### ۱- روش دکارت در تحصیل علم

دکارت در بخش نخستین از رساله گفتار اظهار میدارد که از کودکی بصحیل علم و ادب پرداخته و با نهایت شوق و ذوق آنچه از علوم و فنون که در عصر او متداول بود آموخته و در صرف فضیلا قرار گرفته ولیکن چون درست تأمل نموده از آن جمله چیزی که طبع او را فایده کند بدستش نیامده و بر خورده است باینکه آموخته ها همه یا غلط است یا بر حاصل و معلومات مکتسب گذشته از ریاضیات هیچیک یقینی و مبرهن نیست بلکه تخمینی و احتمالی است و اعتقاد بآنها مبنی بر حسن ظن و اعتماد بدیگران و بیشینیان است و آنچه هم مانند ریاضیات مبرهن و یقینی است چیز قابل نیست و نتیجه از آن عاید نمیشود \*

### پی بردن بنادانی

پس نخستین هنر دکارت این بود که در زمان غرور جوانی با آنکه در ردیف دانشمندان واقع شد پی بنادانی خود بردو اذعان نمود و بیهودگی و ناهابلی و غلط و غیر یقینی بودن علم و حکمت عصر خود را دریافت و بر آن شد که بقوه شخصی خویش طلب علم نماید به عبارت دیگر علم را از سرنو بسازد و رساله گفتار تقریباً سراسر بیان کوششی است که در این راه نموده است.

ضمناً برمیآید که دکارت برای کسب دانش روش مخصوصی اختیار کرده و بهره‌ها از آن برده و معقداست که انسان بر تحصیل علم یعنی فهم حقیقت خلقت و معلوم ساختن مجهولات توانائی دارد و افراد بشر چون همه انسانها همه قوه تعقل را که وسیله کسب علم است یکسان دارند ولیکن همه آن قوه را یکسان بکار نمی‌برند چه روس راه بردن عقل در و درول

### اهمیت روش در کسب علم

بدانش اهمیت بسیار دارد و آنها که بعلم نمی‌رسند یا گمراه میشوند از آن است که از راه راست نمی‌روند یا از یک اسلوب و آئین پیروی ننموده و بیهوده کار میکنند و بنا برین اگر هم معلوماتی بدست آورند بر سبیل تصادف و غیر مرتبط بیکدیگر و بی‌بهداشت از اینرو برمیآید که وسیله حتمی کسب علم روس صحیح است و او این روش را پیدا کرده است.

پیشینیان و مخصوصاً اصحاب اسکولاستیک گذشته از اینکه علمشان منحصر در اخذ گفته‌های دیگران بود و تحصیل معرفت را عبارت از تعلم کتب میدانستند وسیله کسب علم را منطق یعنی فن برهان یافته بودند و حال آنکه قواعد منطقی با همه درستی و استواری مجهولی را معلوم نمیکند و فایده حقیقی آن همانا دانستن اصطلاحات و دارا شدن قوه تفهیم و بیان است زیرا که برهان استخراج نتیجه است از مقدمات پس هرگاه مقدمات معلوم نباشد نتیجه نخواهد بود و تنها با قواعد منطقی معلومی نمی‌توان بدست آورد و اگر مقدمات درست در دست باشد نتیجه خود حاصل است عقل سلیم انسان بقدرت خود قواعد منطقی را بکار میبرد و باینجه بحث و جدال منطقیان حاجت ندارد و اگر مقدماتیکه درست است غلط باشد نتیجه هم البته غلط خواهد بود و بجای معرفت ضلالت حاصل خواهد شد و از همین رو طالبان علم با آنکه قواعد منطق را بخوبی میدانستند خطا بسیار کرده‌اند.

دکارت در بیان روش خود همچنین فرنیس بیک در تفسیر ارغنون جدید عنوان اینست که منطق تازه وضع کرده‌اند ولیکن نباید این مدعا را این معنی گرفت که اصول ارغنون باطل شده زیرا که آن اصول علم بحدی استدلالت و احتیاج و اقامه برهان است و بی‌عیب و نقص می‌باشد و باطل شدنی نیست چنانکه امروزه چون میخواهند قواعد قیاس را بدست آورند بهمان اصول می‌گیرانند ولیکن دانشمندان گلمیسی و حکیم فرانسوی کوشیده‌اند تا پدیدار سازند که منطق ارسطو وسیله کشف مجهولات نیست و اهمیتی را که اهل اسکولاستیک بآن میدادند ندارد و شاید که قسمت بزرگتر اوقات

خود را در راه معرفت مصروف آن سازند بلکه باید دستور و اصولی بدست آورد که بآن وسیله کشف مجهولات میسر شود. دستور یکن که پیش ازین خلاصه کردیم تقریباً منحصر بتجربه و مشاهده بود روش دکارت بیشتر مبتنی است بر کاربردن قوه فکر و نظر در واقع این دو دستور مکمل یکدیگر میباشند و باهم منافات ندارند و محققان مغرب زمین در ظرف سیصد سال گذشته بآن اصول و قواعد گرویدند و رسیدند بآنجا که رسیدند (۱)



از آنجا که دکارت علم را فقط بمعلوماتی اطلاق می کند که کاملاً مبرهن و یقینی بوده و جای شک و شبهه نسبت به آنها در ذهن باقی نباشد (۲) ریاضیات را نمونه و فرد کامل علم میداند و معتقد است که برای کشف مجهولات باید بهمان راهی که ریاضیون پیش می روند کار کرد و بملاحظه اینکه علم جز حاصل عقل چیزی نیست پس همچنان که عقل انسان یکی است علم هم یکی بیش نیست یعنی علوم مختلف همه بهم مربوط و از سنخ واحدند و شخص عالم باید جامع همه باشد و می تواند باشد و بنابراین که علم در واقع یکی است پس راه کسب آن هم یکی است یعنی همان روش ریاضی و باین مناسبت دکارت تأسیس علم واحد یعنی علم کل را در نظر داشت و بدلیل مذکور آنرا بعضی اوقات ریاضیات عمومی (۳) خوانده است ولی غرضش از این عنوان آن نیست که علم را منحصر بر ریاضیات علم کامل کند بلکه این منظور را دارد که همه علوم را با اصول ریاضی

### درستی روش ریاضیات

### علم یکی است

### ریاضیات عمومی و علم کامل

باید دنبال کرد یا بعبارت دیگر موضوعات علمی اموری است از هر قبیل که با اصول ریاضی درآید و نسبت بآن ها ترتیب و اندازه ملحوظ شود یعنی پس و پیش و کم و بیش داشته باشد عبارت دیگر تا زمان دکارت هر چه در امور طبیعی تحقیق میکردند گفتگو در کیفیت و چگونگی عوارض وجود بود دکارت بنا بر این گذاشت که در آن امور هم تحقیق از کمیت و اندازه بشود و باین اعتبار است که علوم طبیعی هم تابع قواعد ریاضی می شود و علم کل یا وحدت علم صورت می پذیرد و از زمان دکارت بعد آن روش در علوم طبیعی

(۱) منطق در نزد اروپائیان امروز بر دو قسم است نخست همان منطق ارسطو است که حشو و زواید آنرا حذف کرده و ساده و مختصر نموده اند و منطق صوری نامیده اند (Logique formelle) دیگر روش و قواعد اصولی که برای کسب علوم از زمان بیکن و دکارت بدست آمده و تکمیل شده و اهمیت آن در نزد اروپائیان بیش از منطق ارسطو است و آنرا منطق علمی یا علم بطرق علمی میخوانند (methodologie)

(۲) از این قرار تاریخ و سیاسیات و اجتماعیات در نظر دکارت علم نیستند و مورد توجه او نمیباشد در واقع همان ریاضیات و طبیعیات و الهیات را علم میداند.

Mathématique universelle (۳)

باقی مانده و این فقره انقلاب بزرگی است که در علم واقع شده و یکی از نتایج و تأثیرات مهم وجود دکارت میباشد. کسانی که به علوم طبیعی جدید آشنا هستند این نکته را بآسانی درمی یابند.

در اسلوب عملیات ریاضی دکارت طریقه تحلیل را پسندیده است که پیشینیان در هندسه بکار میبردند و متأخرین در حساب نیز معمول ساختند و جبر و مقابله نامیدند و آن چنان است که چون درستی قضیه را بخواهند اثبات کنند در آغاز

### شیوه تحلیل

آنرا ثابت فرض مینمایند و نتایجی را که از آن گرفته میشود بنظر میآورند و قدم بقدم از يك نتیجه به نتیجه دیگر پیش میروند پس اگر نتیجه آخری درست آمد حکم میکنند که قضیه ثابت است و همچنین هر گاه بخواهند مسئله را حل کنند و مجهولی را معلوم سازند نخست آنرا حل شده میانگارند و نتیجه را ملاحظه میکنند و کم کم پیش میروند تا به معلوم برسند پس اگر آن درست بود مسئله حل شده است عبارت دیگر شیوه تحلیل آنست که قضیه پیچیده مشکل را بر گردانند بقضیه ساده تر و آسان تر و در این روش مداومت کنند تا برسند بقضیه که بکلی روشن و معلوم باشد و مسئله را حل نمایند و اگر بر ریاضیات آشنا باشید این اشاره را بخوبی درک فرموده و بر خواهید خورد باینکه جبر و مقابله بر همین بنیاد گذاشته شده است.

دکارت پیش از نوشتن رساله گفتار میخواست است روش خود را در رساله خاصی موسوم به «قواعد اداره عقل» (۱) در ضمن سی و شش قاعده بیان کند و مقداری از آنرا نگاشته که هم اکنون مورد استفاده میباشد ولیکن بعدها از آن

### قواعد روش

منصرف شده و معتقد گردیده است که آن روش تعلیم کردنی نیست و تنها بعمل و ورزش ذهن باید آموخته شود پس در بخش دوم رساله گفتار اصول و اساس روش خود را بچهار قاعده در آورده که بسیار مجمل است و بی شرح و بیان بدرستی و مفهوم نمیشود.

### دکارت

قاعده نخستین آنست که هیچ چیز را حقیقت ندانم مگر اینکه بر من بدیهی باشد و در صدیقات خود از شتابزدگی و سبق ذهن و تمایل بپرهیزم و بنپذیرم مگر آنرا که چنان روشن و متمایز باشد که هیچگونه شک و شبهه در آن نماند.

این قاعده چندین نکته را مضمّن است: نخست اینکه برای دیگران نباید اعتماد کرد و هیچ گفته را نباید حجت دانست و هر مطلب را باید بعقل خود سنجید. امروز کسی که اوضاع علمی قرون وسطی و آغاز عصر جدید را در نظر ندارد

### استقلال فکر

این سخن را مبتدلی نمی پندارد ولیکن باید بیاد آورد که بهمین حرف ریشه اسکولاستیک کنده شده و عقل نوع بشر آزاد گردیده است نکته دیگر اینکه آزادی عقل انسان تنها در مقابل اشخاصیکه آراء و احکامشان حجت

پسندیده کافی انبساط بلکه هر کس در جستجوی معرفت از خود نیز باید بترسد یعنی مراقب باشد که عقلش اسیر نفس نشود زیرا که سبق ذهن و تمایل و هواهای نفسانی غالباً عقل را در رد و قبول بغطایماندازد و مانع میشود که مطالب را بدزستی بسنجد و در آنصورت از روی شتابزدگی منفی و اثبات میبرد از و ابگراهی میرود .

اما نکته اساسی این قاعده آنست که دکارت معلوم واقعی آنرا میداند که در نزد عقل بدیهی باشد و در این مقام اصطلاحی اختیار کرده است که می توان آنرا وجدان یا کشف یا شهود (۱) گفت و میگوید معلوم را عقل باید بشهود دریا بد (علم ضروری) یعنی همچنانکه چشم چیزها را می بیند عقل هم معلومات را وجدان نماید و آنچه در علم معتبر است شهود عقل است نه ادراک حسی و وهمی زیرا که حس خطا میکند اما آنچه عقل بشهود دریافت و برای او بدیهی شد یقیناً درست است و وجدان امری است فطری و طبیعی که بی احتیاج بمکر و استدلال درک حقایق مینماید چنانکه عقل هر کس بشهود و وجدان بالبداهه حکم بوجود خویش میکند یا ادراک مینماید که مثلث سه زاویه دارد و کره بیش از یک سطح ندارد و دو چیز مساوی بیک چیز متساوی هستند .

اموری که عقل آنها را بیداهت و شهود و وجدان درمی یابد بسائط (۲) اند یعنی اموری که بسیار ساده و روشن و متمایز باشند (اولیات) و ذهن نتواند از آنها امور روشن تر و متمایز تر استخراج کند مانند شکل و حرکت و ابعاد یعنی عرض امور بسیطه و طول و عمق (مسائلها از امور مادی صرف) و دانایی و نادانی و یقین و شک (امور عقلی صرف) و وجود و مدت و وحدت (از امور مشترك میان مادی و عقلی) و غیر آنها و ادراک عمل سبب باین قبیل امور یقینی و درست است و خطا برای ذهن دست نمی دهد مگر هنگامیکه میخواهد بهی با اثبات حکمی و تصدیقی بکند که در آنصورت سبق ذهن و تمایل و شتابزدگی مایه گمراهی میشود زیرا که حکم و تصدیق امری است ارادی و سایر این احوال اخلاقی در آن مداخلت دارد و اختیار را کاملاً مفل و نمیگذارد. در اینجا مسکلی پیم می آید که اگر علم را منحصر باولیات و معلومات بدیهی و علوم متعارفه کنیم (یا طبایع بسیط و امور مطلق) که اسان نیست با آنها علم بیوا سطه دارد و بشهود وجدان درمی یابد در آنصورت دائره معرفت ما بسیار محدود خواهد بود زیرا بسائط در جنب مرکبات و امور مطلق در جنب امور نسبی بسیار محدودند و اگر بنا بر این باشد مجهولات را چگونه معلوم خواهیم کرد و علوم را چگونه خواهیم ساخت حل این مشکل از قاعده دوم شروع میشود که میگوید «هر يك از مشکلاتی که

(۱) Intuition (۲) گاهی اوقات هم بسائط را امور مطلق میخواند (Les absolus) و مرکبات را از امور نسبی (Les relatifs)

**قاعده تحلیل** بمطالعه در آوردم تا میتوانم و باندازه که برای تسهیل حل آن لازم است تقسیم باجزاء نمایم» و این همان عمل تحلیل (۱) است که پیش بیان کردیم. عبارت دیگر چون مجهول البته امری مرکب و معتقد است پس برای معلوم کردنش آنرا بقدری تجزیه کنیم تا بجزء بسیط ساده که معلوم است برسیم و گره را بکشائیم.

پس از آنکه مبادی و اجزاء بسیط يك مسئله مرکب را استخراج نمودیم میرویم بر سر اینکه مسئله مبتلا بهای ما چگونه از آن مبادی و بسائط مرکب شده است و باین روش حقیقت مسئله میکشوف خواهد شد یعنی پس از تجزیه و تحلیل **قاعده ترکیب** بترکیب (۲) میپردازیم و این عمل همانست که در قاعده سوم باین عبارت ادا کرده اس که «افکار خویش را بترتیب جاری سازم و از ساده ترین چیزها که علم بآنها آسان باشد آغاز کرده کم کم بمعرفت مرکبات برسیم و حتی برای اموری که طبعاً تقدم و تأخر ندارد ترتیب فرض کنم.»

در این قسمت نکته را که مخصوصاً سفارش میکند رعایت ترتیب است در سیر دادن ذهن از امر بسیط معلوم بامر مرکب مجهول یعنی از بسیط مطلق باید رفت به بسیط نسبی که فی الجمله مرکب باشد و از نسبی بنسبی تر و بر همین قیاس **رعایت ترتیب** تا برسیم بمرکب تام که مجهول و مطلوب است و اگر غیر از این کنند چنانست که از پای عمارت بخواهند بدون وسیله نردبان به فراز بام روند

این عمل را دکارت استنتاج (۳) نامیده و آنرا وسیله رسیدن بعلم مرکبات دانسته و تصریح کرده است که انسان تنها دوره برای حصول یقین دارد **استنتاج مرکبات** نخست شهود با وجدان نسبت بسائط مطلق و قضایائی که نزدیک بآنها باشد دوم استنتاج نسبت بامور و قضایای مرکب بعید و باین وسیله دوم وقتی یقین دست میدهد که بدستور فوق عمل شود یعنی نخست اجرای بسیط استخراج شده باشد سپس از آن بسائط بترتیب و تدریج قضایای مرکب بعید را استنتاج نمایند چنانکه حلقه زنجیر را یکان یکان بشهود و عیان می توان دید و پیوستگی یکی را بدیگری سنجد و در این صورت نسبت بسراسر زنجیر و پیوستگی آن اطمینان حاصل خواهد بود اگر چه در یک نظر شخص نتواند پیوستگی همه حلقه ها را یکدیگر مشاهده نماید. بالاخره کمال و تمامیت حصول نتیجه بآنست که خواه در تحلیل و خواه در ترکیب جمیع مراحل امر را بسیمایند و استقصا بعمل آورند و گرنه رسته استنتاج گسیخته میشود و حاسک در زنجیر اگر یک حلقه گسست پیوستگی محال خواهد بود در کشف مجهول هم اگر جزئی از اجزاء مهمل ماند و در مرحله

(۱) Analyse (۲) Synthèse (۳) Deduction امور این معنی را معنی قیاس منطقی استعمال میکند که با مراد دکارت متفاوت است و برای احتراز از اشتباه استنتاج ترجمه کردیم.



## سیر حکمت در اروپا از شروع تا کنونی

از مراحل طفره واقع شد مطلوب از دست می‌رود و نتیجه عاید نمی‌گردد و این تکمیل مرام را در قاعده چهارم نموده که گفته است «در هر مقام شماره (۱) قاعده استقصا

امور و استقصا را چنان کامل نمایم و باز دید مسائل را باندازه کلی سازم که مطمئن باشم چیزی فروگذار نشده است .

بیان فوق در توضیح قواعد طریقه دکارت سر رشته مطلب را بدست خوانندگان می‌دهد و هر گاه بخواهند بیشتر بحقیقت برسند کلیه مصنفات و نوشته‌های آن دانشمند را مطالعه فرمایند و یک اندازه آشنائی بعلوم ریاضی هم ضرورت دارد .

در روش دکارت بقصهائی هم دیده میشود و خرده‌ها بر او گرفته‌اند که از این پس بآنها اشاره خواهیم کرد ولیکن شك نیست که بواسطه این روش دکارت دروازه بزرگی برای علم گشوده و دانش طلبان راز هبیری بسزا نموده است مخصوصاً از دو جهت یکی اینکه متوجه کرده که منطق وسیله کشف معلومات نیست و برای معلوم کردن مجهولات روش دیگر لازم است دیگر اصرار و تأکید که همواره داشته است باینکه هر کس باید خود بحقیقت برخورد و اکتفا اخذ و ضبط گفته‌های دیگران نکنند و بتکرار عبارات قالبی که زبان می‌گویند و دل نمی‌فهمند قانع نشود که آن شیوه ثمری ندارد جز اینکه عقل را در چهار چوب خشک گذاشته و از کار باز میدارد و معرفت باقی آنانکه پیرو این راهند مانند شعر گفتن کسانی است که طبع شعر ندارند و میخواهند از روی قواعد عروض و بیان و بدیع شاعری کنند و تصریح میکنند که اگر کسی تمام قضایا و مسائل علم ریاضی را بیاموزد در صورتی که خود سر رشته حل مسائل را بدست نیاورده باشد ریاضی نخواهد بود و نیز اگر همه تحقیقات افلاطون و ارسطو را فراگیرد مادام که خود متصرف در تشخیص حقایق نشده «نه محقق بود نه دانشمند» .

### ۲ - اکتشافات علمی دکارت و نتایجی که از روش تازه

#### خود گرفته است

از آنچه گفتیم روشن شد که قریحه دکارت قریحه ریاضی بوده و در این رشته استعداد مخصوص داشته است و بهترین آثار علمی او که کهنه و مبروک نشده همان بعیم روش ریاض است در طبیعیات و ترقیاتی که بخود علوم ریاضی داده است .

توضیح آنکه در زمان دکارت اساس علوم ریاضی مخصوصاً در قسمت حساب و هندسه همان بود که یونانیها بنیاد نهاده بودند با بعضی تصرفات و سکیلاتی که فضایی دوره اسلامی در آن عمل آورده و پاره ترقیات که در مائه شانزدهم میلادی بدست یاری اشخاصی که بعضی از ایشانرا پیش ازین نام برده ایم (۲) حاصل شده بود روی هم رفته میتوان

(۱) Enumeration که آنرا استقراء (induction) هم نامیده و لیکن نه این استقراء و نه استباح باصطلاح عامه حکما استعمال شده و شاید اشتباه کرد

(۲) رجوع کنید به صفحه ۷۸ و ۷۹

گفت در حساب و هندسه نسبت بآنچه اقلیدس و استادان دیگر یونانی بیادگار گذاشته بودند ابداعی نشده و انقلابی روی ننموده بود.

دکارت در دنباله روش علمی خود که مبنی بر تحلیل هندسی قدما و جبر و مقابله متاخرین بود کامیاب شد که باب جدید در ریاضیات باز کند و علمی را که امروز موسوم به هندسه تحلیلی (۱) است اختراع نمود و این فقره یکی از مراحل مهم ترقی ریاضیات و تقریباً دارای همان اهمیت اکتشافات فیثاغورس و ارشمیدس میباشد.

کسانی که به علوم ریاضی آشنا هستند میدانند که اساس هندسه تحلیلی بر اینست که مسائل هندسی را از جبر و مقابله حل نمایند یعنی بجای آنکه خطوط و اشکال بسازند و قوای ذهن را مصروف تخیل و تفکر در آنها کنند دستورها (۲) و معادلات جبری را بجای آنها قرار داده و عملیات جبری مسائل هندسی را حل و مجهولات را معلوم و قضایا را اثبات نمایند. بواسطه این اختراع دکارت اشکال را که از معوله کیفی اند به قیاس تبدیل کرده است که از مقوله کم میباشند و از طرف دیگر بر تئیی اخیار کرده که نسبتها و تناسبات و مقادیر و عملیاتی که در آنها می شود بخطوط نمودار گردد یعنی کم منفصل بکم متصل نموده شود و این جمله مایه آسانی بسیار شده و بعلمای ریاضی بر کشف و حل مسائل قدرتی تمام بخشیده و کلید اختراع شعب دیگر از علوم ریاضی گردیده است مانند حساب فاضله و جامعه (۳) که لاینیتس (۴) و نیوتن (۵) آنرا اختراع نموده و وسعت دامنه ریاضی را بپهنای فلک رسانیده اند.

هندسه تحلیلی اختراعی دکارت اگرچه بیک اعتبار تکمیل و تسهیل هندسه است باعتبار دیگر میتوان آنرا تکمیل جبر و مقابله دانست ولیکن گذشته از این اختراع در اصل حیر و مقابله هم دکارت تصرفات و تکمیلیاتی نموده است مانند آسان کردن حل معادلات درجه جبر و مقابله

سوم و چهارم و مخصوصاً ترتیب استعمال حروف و علامات برای نمودن مقادیر و عملیاتی در آنها باید واقع شود چنانکه بنا بر این گذاشته بود که معلومات را بحروف کوچک و مجهولات را بحروف بزرگ (۶) بنماید (امروز معلومات را بحروف اول الباء و مجهولات را بحروف آخر می نمایند) و اینکه اکنون معمول است قوای اعداد را برقمهای کوچک مینمایند که بالای عدد و طرف دست راست گذاشته میشود و برانسه اکسپوران (۷) میگویند و ما نماینده میخوانیم از ابداعات دکارت است و کسانی که از رموز علوم ریاضی

(۱) Geometrie analytque (۲) Formules

(۳) Calcul differentiel et integral (۴) Newton

(۵) Leibniz (۶) Lettres majuscules et minuscules (۷) Exposant

آگاه اند اهمیت این اختراعات را می دانند و متوجه هستند که چه اندازه کار را آسان کرده است.

از بیاناتی که کردیم برای خواستگان تصور اجمالی از همرمندی دکارت و نظر بلند او در ریاضیات حاصل میشود و پیش از این در این مبحث سخن را دراز نمیکنیم کسانیکه بر ریاضیات آشنا هستند مطلب را دریابند و اگر آشنا نباشند درازی سخن مازمالت خاطر نمیخواهد بخشید.

اما در طبیعیات آرا و افکار دکارت بیشتر جنبه فلسفی دارد و مناسب تر آنست که در ضمن بیان فلسفه او مذکور شود ولیکن اکتشافات او در مبحث نور و مناظر و مرایا دارای برجستگی مخصوص است و تحقیقاتی که در انعکاس و انکسار

### ۱ کشفیات

نور و چگونگی انصار و بیان حدود قوس و قزح و قواعد تراش و ترکیب بلورهای عدسی برای ساختن دوربین و مانند آنها نموده در ترقی علوم طبیعی حالات تام داشته است و آنچه از آن تحقیقات درست تر است را باینکسار نور است در عبور از اجسام مختلف و هم اکنون قاعده که دکارت در این خصوص کشف کرده باعتبار خود باقی است (قاعده نسبت جیب زاویه تابش و انکسار) و تحقیقات فوق را هم آن دانشمند با برهمنات قوه ریاضی و بر طبق روش مخصوص خود بعمل آورده است.

با وجود استعداد فوق العاده دکارت در حل مسائل ریاضی و اعتقادی که باستواری و درستی ریاضیات داشته است این فی را مقصد قرار نداده و فقط راه وصول به علم دایسه است و پس از ابداعی که در جبر و معادله و هندسه نموده و تحقیقاتی که در مناظر و مرایا بعمل آورده و قسمت مهم آنها را در تحسین تصنیف معروف خود که مصدر بر ساله گفتار میباشد ثبت کرده است ریاضیات را رها نموده و به تحقیقات دیگر پرداخته است زیرا بر خلاف پیشینیان که از علم فایده دیوی میخواستند کرب بر نمایند بیک معتقد بوده است که باید از علم برای بهبودی زندگی نوع بشر استفاده کرد

### استفاده از علم

و خصوصاً به علم طب امیدواری بسیاری داشته است که با واسطه موجب تندرستی و درازی عمر فراهم شود و این منظور در سالهای آخر زندگی بیشتر بتشریح بدن و چگونگی اعمال و وظائف اعضا مشغول بود و در این مسائل هم تحقیقات بیکو نمود ولیکن روزگار ناوچندان امان نداد که آنها را تکمیل کند و کوشش دیگران خواه از معاصرین دکارت یا مآخرین حان بر نتایج افکار او برتری یافته است که در اینجا حاجت سیانت تحقیقات او نداریم هر چند در ضمن فلسفه دکارت در کلیات آن مسائل اشاراتی خواهیم کرد.

### ۳- فلسفه دکارت در الهیات و طبیعیات

کامیابی که دکارت در اکتشافات علمی حاصل نموده و باجمال بیان کردیم همه در

روزگار جوانی و از سن بیست تا سی دست داده بود ولیکن چنانکه پیش از این اشاره کرده ایم همت بلند او بآن نتایج قانع نمیشد و همواره در فکر تأسیس فلسفه و حکمتی بدیع و عبارت دیگر علم کل بود زیرا او بپیر مانند قدما نظر داشت یا اینکه حکمت باید جمع معلومات و بیان کلی عالم خلقت باشد چنانکه در بعضی از نوشته‌های خود میگوید فلسفه یعنی خردمندی و خردمندی گذشته از حزم و عقل عبارتست از معرفت کل آنچه انسان میتواند بداند خواه برای پیشرفت کار زندگانی باشد خواه

### حکمت چیست

برای حفظ تندرستی یا اختراع فنون و درجای دیگر میگوید فلسفه حقیقی جزء اولش مابعدالطبیعه است و جزء دومش طبیعی و بنا بر این فلسفه درختی است که ریشه‌اش مابعدالطبیعه و تنه‌اش طبیعی است و شاخه‌هایی که از این تنه برمی‌آید علوم دیگر میباشند که عمده آنها طب و اخلاق و علم الحیل (۱) است و بطر بهمین عقیده برخلاف ارسطو و پیروان او که از طبیعت ابتدا کرده بمابعدالطبیعه منتهی میشدند دکارت در فلسفه از مابعدالطبیعه آغاز کرده بطبیعت میرسد عبارت دیگر آنها از ظاهر بیاطل می‌میردند دکارت از باطن پی بطاهر برده است

این مرد هوشمند متوجه بوده است که در عنوان جوانی شخص هر اندازه با قریحه و استعداد باشد برای تأسیس حکمت آماده نیست بنا بر این پس از یافتن روش علمی و اکتشافاتی که در علوم بود چند سالی باز بسیر آفاق و انفس پرداخته و در کار جهان تجربه حاصل کرد و یک چند در هالاند گوشه‌ای را گرفته آنگاه بسای نوشتن و تصنیف و چاپ و نشر معلومات و مباحثه قلمی با فضیلتی عصر خود گذاشت و فلسفه او از مجموع آن تصانیف و نوشته‌ها باید استنباط شود.

بنا بر آنچه پیش گفتیم تحقیقات فلسفی دکارت شامل دو قسمت است مابعدالطبیعه (الهیات) و طبیعت آنچه راجع بمابعدالطبیعه است در بخش چهارم «گفتار» و رساله «تفکرات» و بخش اول رساله «اصول فلسفه» بیان کرده است

### مابعدالطبیعه

و تحقیقات راجع بطبیعت را در رساله‌های چند قید نموده و

### و طبیعت

ماحصل آنها را در بخش دوم و سوم و چهارم رساله «اصول فلسفه» مندرج ساخته است.

### الهیات

دکارت همچنانکه در روش کسب علم حاده کوییده پسیسینار را رها کرده راه ناره در پیش گرفت نسبت بحود علم نیرهنه شیوه را اختیار کرد یعنی آنچه را از پدر و مادر و مردم و استاد و معلم و کتاب آموخته بود بیست انگاشت بسا که سه بر چیده و طرح نو در انداخت پس بنا بر این گذاشت که جمیع محسوسات و معقولات و مقولات را که در حزیبه خاطر دارد مورد شک و تردید قرار دهد بقصد اینکه مشرب شکاگان اختیار کند

## شك دستوری

که علم را برای انسان غیر ممکن میدانند بلکه باین نیت که بقوهٔ تعقل و تفحص شخصی خویش اساسی در علم بدست بیاورد و مطمئن شود که علمش عاریتی و تقلیدی نیست. عبارت دیگری شك را راه وصول بیقین قرارداد و این رو آنرا شك دستوری (۱) یعنی مصلحتی خوانده است و گاهی هم شك افراطی (۲) می گوید تا آشکار باشد که عمداً شك را بدرجه افراط و مبالغه رسانیده است. و موجبات شك و تردید در معتقدات را چنین بیان می کند که بمحسوسات اعتبار نیست زیرا حس خطا بسیار می کند و چون در خواب شخص هیچ وجه شبهه در بطلان مشهودات خویش ندارد و حال آنکه یقیناً باطل است پس اگر کجا میتوان اطمینان کرد که معلومات بیداری همان اندازه بی اعتبار نیست و آیا یقین است که من خودم موجودم و دارای جسم و جانم و چگونه میتوان داست که مشیت خداوند برای قرار نگرفته که من در خطا باشم یا شیطان قصد گمراهی مرا ننموده است؟ و حتی یقین من باینکه دو سه پنج میشود شاید از شبهاتی باشد که شیطان بمن القا کرده است و بنا بر این کلیه افکار من باطل باشد پس فعلاً تکلیف من آنست که در همه چیز شك داشته باشم و هیچ امری را از امور یقینی ندانم.

حون ذهن بکلی از قید افکار پیشین رها شد و هیچ معلومی نماند که محل انکاء بوده و مشکوک باشد متوجه سدم که هر چه را شك کنم این فقره را نمی توانم شك کنم که شك می کنم. چون شك میکنم پس فکر دارم و می اندیشم پس کسی هستم که می اندیشم پس نخستین اصل متیقن و معلومی که بدست آمد

می اندیشم

پس هستم

اینست که «می اندیشم پس هستم» این عبارت که «می اندیشم پس هستم» یا فکر دارم پس وجود دارم (۳) در تاریخ فلسفه اروپا باقی مانده و معروفترین یادگار دکارت است. فضلی معاصر او خرده گیری کرده و گفته اند با آنکه؛ رها فت قیاس پشت پا زده بودی در اساس فلسفه خود برهان اقامه نمودی و بدون اینکه ملتفت باشی صغری و کبری ترتیب دادی باین قسم «هر چه می اندیشد وجود دارد و من می اندیشم پس وجود دارم» و لازمه این استدلال آنست که پیش از صدیق بروجود خود دوم مقدمه دیگر یعنی صغری و کبری سابق الذکر را صدیق کرده باشی پس شك دستوری خراب شد و اساس فلسفه باز با اصول منطقی برگشت آهیم نافع زیرا که کسرای قیاس خود را بنا بت نمودی اما دکارت جواب گفته است که این اصل که «اندیشه دارم پس وجود دارم» از ترتیب قضایای صغری و کبری بدست نیامده بلکه بوجدان و بداهت دریافته ام و از روش خود بدر شده ام که تنها معلومات ساده بسیط را که صرف بوجدان ادراک کنم و در نظرم بدیهی باشد مورد قبول قرار دهم.

دکارت میگوید پس از آنکه بهیسی خویش مطمئن شدم بوجه کردم باینکه چه

(۱) Doute hyperbolique (۲) Doute methodique

(۳) Je pense donc je suis

هستم و دیدم هیچ حقیقتی را در باره خود نمیتوانم یقین قائل باشم جز فکر داشتن زیرا  
تا فکر دارم میتوانم خود را موجود بدانم و اگر فکر (شعور) از  
ماهیت نفس

من زائل شود دلیلی بر وجود داشتم نخواهد بود و چون وجودم  
(یعنی وجود نفس یا ذهن) فقط مبتنی بر فکر داشتن است و اثبات این وجود در حالی میسر  
شد که هنوز وجود بدن و اعضای آن ثابت نگردیده پس اثبات وجود نفس محتاج باثبات  
بدن و مکان و لوازم دیگر نیست پس حقیقت و ماهیت من (یعنی نفس من) جز فکر چیزی  
نیست و از کلمات دکارت بر میآید که مرادش از فکر همه احوال و متعلقات نفس است از  
حس و خیال و شعور و تعقل و مهربو کین و اراده و تصور و تصدیق و غیر آنها و میگوید  
هر گاه کسی مدعی شود که مدرکات محسوس و متخیل یقینی تر از علم وجود نفس یا ذهن  
است گوئیم چنین نیست زیرا محسوسات و متخیلات را هم ذهن درک میکند و خواه حقیقت  
داشته باشند یا نتخیل صرف باشند دلیل بر وجود ذهن یا نفس که آنها را درک یا متخیل  
میکند میباشد و در این خصوص شبهه می توان کرد .

پس از اثبات وجود نفس و متعلقات آن نخستین حقیقتی که دکارت خود را بر اثبات  
آن توانا دیده وجود صانع است ولیکن مقدمه میگوید در ضمن این تحقیقات يك اصل هم  
بر من مسلم شد و آن اینست که هر چه را عقل روشن و متمایز دریا بد  
حق است چنانکه یقین من بوجود نفس از اینجهت میسر شد که

### ماهیه یقین

آنها را روش و متمایز دریا بستم و این حکم برای تحصیل عام در دست من قاعده کلی است  
و این در واقع عبارت دیگری است از همان قاعده نخستین از قواعد چهار گانه روش تحصیل  
علم که پیش ازین بیان کرده ایم .

مقدمه دیگر اینکه بجز نفس آنچه من ادراک میکنم جز احوال نفس یعنی آنچه  
بر ضمیرم میگذرد چیزی نیست و آن یا ارادیات است یا افعال یا تصدیق یا تصور  
نست یا ارادیات و افعال راست و دروغ و خطا و صواب مورد

### احوال نفس

ندارد و فقط می توان نیکی و بدی در باره آنها قائل شد بتصدیقات  
هم اعتمادی نیست زیرا بسیار دیده ایم که در آنها خطا واقع میشود پس این سه قسم از  
ذهنیات را کنار میگذاریم و تصور را بنظر میگیریم یعنی معانی و مفهوماتی که در  
ذهن ماست و می بینیم آن معانی سه قسم ممکن است باشد

نخست فطریات (۱) یعنی صوری که همراه فکر است یا تحولات فکر یا قاعده تعقل  
میباشند . دوم محمولات (۲) یعنی صوری که قوه متخیله در ذهن میسازد سو و محارجه ب (۳)

(۱) Ideas innées عبارت دیگر تصورات باشی از عقل که ذاتی انسان است

(۲) Ideas factices که میتوان آنها را تصورات خیالی نامید

(۳) Ideas adventices یا تصورات حسی

## تصورات سه

قسم است

یعنی آنچه بوسیله حواس پنجگانه از خارج وارد ذهن میشود تصورات مجعول را چون متخیله میسازد میدانیم که البته معتبر نیستند. مفهوماتی هم که از خارج وارد ذهن میشوند نمی توانیم مطمئن باشیم که مصداق حقیقی در خارج دارند اگر هم داشته باشند یقین نیست که صورت موجود در ذهن ما با امر خارجی مطابق باشد چنانکه صورتی که از خورشید در ذهن ما هست مسلماً با حقیقت موافقت ندارد زیرا بقواعد نجومی می دانیم خورشید چندین هزار برابر کره زمین است و حال آنکه صورتش در ذهن ما با اندازه يك دست هم نیست. در هر حال چون مسلم است که هیچ امر حادثی بی علت نمیشود و نیز بدیهی است که حقیقت علت کمتر از حقیقت معلول ننواند بود و همچنین کامل از ناقص بر نمی آید و قائم باو نمیتواند باشد بلکه منشأ و مقوم هر امر اگر از او کاملتر نباشد لااقل بکمال او باید باشد پس معانی و صورتی که در ذهن من است نه علت یا باید مخلوق ذهن من یعنی ناشی از وجود خود باشد یا حقیقتی خارجی آنرا در ذهن من ایجاد کرده باشد و آن علت خارجی هم لااقل با دایره ذهن یعنی نفس من دارای حقیقت و کمال باشد.

حال چون صور موجود در ذهن خود را از مد نظر میگردانم می بینم بعضی اصال روشن و متمایز هستند تا بتوانم آنها را حق بدانم مانند گرمی و سردی و روشنائی و تاریکی و امثال آن زیرا که مثلاً نمی دانم آیا سردی عدم گرمی است یا گرمی عدم سردی است یا هر دو حقیقت دارند و شاید هیچکدام حقیقت ندارند پس اگر حقیقت ندارد منشأ حقیقی هم ندارند یعنی جنبه نقص و عدمی ذات من منشأ آنهاست و اگر حقیقتی دارند چنان ضعیف است که ذات خود من از آنها قوی تر است و ممکن است منشأ آنها باشد و اما تصورات دیگر که در ذهن من است مانند جسم و مدت و عدد و غیر آن روشن و متمایزند و بنا بر این باید آنها را حق بدانم باز نمی توانم مطمئن باشم که وجود خارجی دارند زیرا امثال در خصوص جسم مرچند او دارای ابعاد است و نفس من ابعاد ندارد و بنا برین با هم متباین اند اما هر دو جوهر جسمانی برتر و قویتر از نفس من نیست پس تصور جسم و احوال او ممکن است ناشی از نفس خود من و بسته باو باشد. تصور مدت را هم میتوانم مخلوق ذهن خود بدانم زیرا وجود خود را در حال حاضر می بینم و بیاد دارم که پیش از این هم موجود بودم و نیز چون افکار و احوال مختلف یعنی متعدد در نفس خود می بینم تصور عدد در غم ایجاد میشود حاصل اینکه هیچیک از صور ذهنی خود را نمی یابم که مجبور باشم رای او منشأ علت خارجی حقیقی فائل شوم.

## برهان اول

بر وجود صانع

باقی میماند يك امر و بس و آن تصویری است که از خداوند در ذهن دارم یعنی ذات نامناهی و جاوید و بی تغییر و مستقل و همه دان و همه توان که خود من و هر چیز دیگری که موجود باشد معلول

و مخلوق اوست. این تصور را حق این است که نمی توانم از خود ناشی بدانم زیرا من وجودی محدود و متناهی هستم پس نمی توانم تصور ذات نامحدود و نامتناهی را ایجاد کنم زیرا که حقیقت ذات نامتناهی قوی تر از حقیقت ذات محدود است و ناچار باید تصور ذات نامتناهی در ذهن من از وجود نامتناهی ایجاد شده باشد و اگر بحث کنند که آن تصور هم مانند تصور سزای و تاریکی امر عدمی است و ممکن است مخلوق ذهن باشد جواب میگویم چنین نیست ذات نامتناهی یعنی کمال مطلق و کمال امر عدمی نیست و من شك دارم و شك داشتن از نادانی است و خواهش دارم و خواهش داشتن از نیاز مندی است پس من ناقصم و از نقص پی بکمال نمی توان برد بلکه بسبب تصور کمال که در ذهن من هست بنقص خود برخورد و طالب کمال شده ام نیز کمال از تصورات مجعول نیست زیرا که نمی توانم آنرا مبتدل و کم و بیش کنم از خارج هم بذهنم نیامده زیرا که از محسوسات نیست بنابراین از تصورات فطری است و چون پی علت نمیشوند باشد پس موجودش همان ذات کامل نامتناهی خواهد بود.

و نیز فکر میکنم که آیا هستی من مستقل است یا طفیل هستی دیگری است؟ پس می بینم اگر هستی من مستقل بود یعنی خود باعث وجود خویش می بودم همه کمالات را بخود میدادم و شك و خواهش در من نمی بود و خدام میبودم اما من **برهان دوم** که عوارض را نمی توانم بخود بدهم چگو به هستی بخود بخشیده ام بعلاوه اگر من توانائی داشتم که بخود هستی بدهم البته باید بتوانم هستی خود را دوام دهم و حال آنکه این قدرت را ندارم و دوام هستی من بسته به وجود دیگری است و آن دیگری یقیناً خداست یعنی وجود کامل واجب قائم بذات است و چون قائم بذات است البته جمیع کمالات را بالفعل دارد نه بالقوه زیرا که کمال بالقوه عین نقص است و حاجت به توضیح نیست که انسحاب وجود من بدر و مادر هم مسئله را حل نمیکند زیرا که آنچه را می توان بیدر و مادر نسبت داد تن است و حال آنکه ما گفتگو از روان میکنیم. و اگر بحث کنند که شاید من معلول علت های چند هستم که جمعاً بکمال اند گوئیم یکی از کمالات که تصور آنرا در ذات باری دارم یگانگی و جامعیت اوست و اگر حین وجود نبود من این تصور را نداشتم.

و نیز گوئیم بعضی امور جزء ذات و حقیقت بعضی چیزهاست و باهم تلازم دارند مثلاً دو قائمه بودن مجموع زوایای مثلث جزء حقیقت مثلث است ذات باری هم با وجود تلازم دارد چرا که عین کمال است و کمال بدون وجود متصور نیست

**برهان سوم** چه اگر موجود نباشد کامل بخواند بود ماسد ای که کوه بی دره متصور نمیشود و اگر بگویند ممکن است میلی ماسد که دو قائمه بودن زوایا بشر تلازم آید و کوهی باشد که وجود دره لزوم باشد گوئیم این قیاس باطل است زیرا نسبت



وجود بذات کامل مانند سبب دره است بگونه یعنی همچنانکه کوه بی دره نمیشود ذات کامل هم بی وجود نمیشود عبارت دیگر وجود ذات کامل واجب است (۱)

پس وجود ذات باری یعنی کامل با متناهی ثابت است و هر چند ذهن من بواسطه نقص و محدودیت خود نمی تواند بر آن محیط شود و چنانکه حق اوست فهم کند ولیکن روشن و متمایز در مییابد چنانکه فی المثل کوه را در آغوش نمیتوانم بگیرم اما میتوانم آنرا لمس کنم و اکنون که وجود خداوند ثابت شد میفهمم که یقین من باینکه هر چه روشن و متمایز ادراک میشود حق است همانا سبب اینست که ذات کاملی موجد و خالق کل امور است باین معنی که چون خالق کامل است پس البته راست است و درست است و فریبنده نیست زیرا که فریبندگی از عجز و نقص است و اگر تصورات روشن و مایه یقین متمایزی که خداوند در ذهن من نهاده حق نباشد یا حقایق را آنها

سلب شود پس خداوند باید فریبنده باشد و چون خداوند فریبنده و بخیل نمی تواند باشد پس هر چه عقل آنرا روشن و متمایز مییابد همواره راست و حق و محال اعتماد است

حال ممکن است ایراد کنند پس چرا در بسیاری از موارد خطا میکنیم آیا در آن موارد خداوند ما را بخطا نمی اندازد؟ گوئیم نه خطای ما بسبب آن است که ذات ما کامل نیست و چیزی است میان بیستی و هستی کامل. پس هر چه را درست دریابیم از جهت جنبه وجودی یعنی مستسب به خداست و آنچه خطا میکنیم از جهت جنبه عدمی و نقص خود ماست و

در تصوراتی که عقل اسان روشن و متمایز درک میکند خطا واقع نمیشود بلکه خطا همیشه در تصدیقات است و سبب آن اینست که

پس اسان دو قوه دارد يك قوه فعاله و يك قوه مفعوله. قوه فعاله ما بدعزم و اراده اوست و قوه مفعوله وسیله علم و حصول تصورات ذهنیه او و اسان هر وقت تصدیق یعنی حکم بمعی و اثبات میکند اراده او دخیل میشود یعنی بقوه فعاله پس تصورات حاصله در عقل را ترکیب کرده قضایا میسازد اما عقل اسان محدود و مقید است و اراده اش با محدود و آزاد. پس هر گاه اراده خود را شامل اموری مینماید که عقلش آنها را درست فهم نکرده و روشن و متمایز درک ننموده است بخطا میرود پس اگر مراقب و متوجه باشد که موضوع بمعی و اثبات سازد مگر آنچه را روشن و متمایز درک می کند همیشه براه درست خواهد رفت.

و اگر بحث کنند چرا باید خدا ما را ناقص خلق کرده باشد که بخطا رویم؟ گوئیم من که ذات ناقص وضعیم نمیتوانم عایب افعال الهی را دریابم ولیکن اینقدر میدانم که من يك جزء از اجزاء خلقت خدا و دهمم و جزء البته ناقص است اما کل عالم خلقت را اگر جمعا بگیریم یقیناً کامل است.

(۱) این همان برهان وجودی است که آسلم متوجه شده و عباراتی ادا کرده است که در صفحه ۶۸ نقل کرده ایم.

دکارت قدرت اراده خداوند را محدود به هیچگونه حدی نمیداند حتی آنچه بر عقل محال  
 بمشاید زیرا که ضروریات عقلی را هم خداوند حاق کرده است هر چه محال است بر  
 اراده خداوند محدود حسب مشیت محال شده و هر چه حق است او حق فرار داده و میتواند  
 خلاف آن مقرر دارد و اراده خود را بر آنچه سطر ما محال  
 است نیز معلق دهد بعبارت دیگر هم حاق و خود را است هم چنان  
 ماهیات اما این عقیده هم نباید اطمینان ما را بقواعد عقلی متزلزل سازد و حقایق ثابت (۱) اند  
 و را آنچه مشیت الهی مقرر ساخته تغییر نمی پذیرد چه آنکس که اراده اش متبدل  
 می شود نافض و عاثر است بعبارت دیگر راست است که اراده خداوند را بر محال معلق  
 نمیگیرد اما نه علت ایسکه نمیتواند معلق بگیرد بلکه بسبب آنکه اراده او آب امر را  
 محال فرار داده و اراده اش تغییر ناپذیر است.

خداوند هم صانع است هم حافظ مول حکمای ماهم علت معده است هم علت  
 مقیه و از کلمات دکارت حسب بر میآید که حافظ و همی و حد و ب را باین وحدت  
 است که عمل خلق مدامی است (۲) و اگر آبی خداوند ارحم را میباید عالم معده  
 می گردید.

### خلق مدام

باری دکارت پس از آنکه رهم گفته های شیعیان سلب اعتماد  
 نمود و جمیع معلومات و معتقدات خویش را محل شك و تردید قرار داد و بر آن شد که شخص  
 اساسی برای علم و یقین بدست آورد سرخی که بیان کردیه بحثی اصل ماتی که بداد  
 کرد و خود نفس خویش و دو دومی اصل و سود داب باری آنگاه در آن شد که حقیقت  
 عالم خلقت را معلوم سازد و در این مورد میگوید بنا بر اینکه اصل و ص خودم که  
 آنچه را عقل من روشن و متما درك میکند حق است پس هر شاه حمیری را از حیرتی  
 دیگر نتوانم خدا گانه بعقل کم یقین خواهم داشت که آن دو حیرت است و یک حیرت

حال چون بخواهی درك میکنم که نفس من فقط فکر دارد (۳) و مع ندارد و بر  
 تصور روشن ماهی دارم از ذات دیگری که اعتماد دارد و فکر ندارد و من و جسم

### عالم جسمانی

میباشد پس یقین است که نفس و بدن دو چیزند بطرف دیگر  
 تأثراتی بر نفس وارد نمیشود و حساساتی بیکدیگر که من و جسم از  
 خود نیست مخلوق نفس من میباشد و آنها را طمع منبست بضررهای خارجی بیکدیگر  
 و اکنون که بدین کاب خود اعتماد بداد کرده ام میباید آن حیرت های خارجی را و هر خود  
 بدام پس فائل بوجود و احسام دیگر که تم را احصا کرده ام میسوزم و بر همین  
 تأثرات که از تن یا بوسیله تن بر من وارد می آید بر من و جسم را که بزرگتر  
 غیر مرتبط بدام ولی بقسرا در تن مانند در کسی می کرد که در تن است

(۱) Verites eternelles (۲) Crea et continue

(۳) علت نکیم که مراد دکارت از فکر اعم از حس و سرور و غم و ... است

را دو چیز می بینم ناچارم میان آنها نوعی از یگانگی قائل باشم جز اینکه بعضی امور را هم در طبیعت تصور میکنم که خلاف حقیقت است و باید از آن اشتباهات پرهیزم چنانکه از بعضی اجسام ادراک گرمی میکنم و چنین میندازم که آنها همان گونه گرمی دارند که من در وجود خود دارم و حال آنکه آنچه را می توانم معتقد شوم اینست که در آتش حواس و سیله درک چیزی هست که در وجود من ایجاد حس گرمی میکند اما از این احساس نباید در باره حقیقت اشیاء عقیده اتخاذ کنم زیرا ادراکات حسی در انسان تنها برای تمیز سودا از زبان و تشخیص مصالح وجود است و وسیله دریافت حقایق نیست .

حاصل اینکه از این سیر و سلوک سه اصل ثابت بدیهی پدیدست دکارت آمدن نفس و جسم و ذات باری و این سه حقیقت را جوهر مینامد چون قائم بذات میباشد و هر یک از آنها صفت اصلی (بقول بعضی حکما صفت نفیسه) یعنی حقیقتی دارند مخصوص بخود : صفت نفس فکر است (شعور) صفت جسم ابعاد است و صفت باری کمال و باقی امور همه احوال این سه حقیقت اند . ضمناً توجه می دهیم که دکارت مقولات ده گانه و کلیات پنجگانه ارسطو را کنار گذاشته همه امور را سه قسم می شمارد : نخست آنچه قائم بذات است که جوهر (۱) می نامیم و میگوید قائم بذات حقیقی یکی بیش نیست یعنی ذات باری که جوهر مطلق با محدود است و نفس و جسم جوهر نسبی محدود و دوم صفت اصلی (۲) جوهر (یا صفت نفیسه) که مفهوم ماهیت و حقیقت است و آن در هر یک از جوهرها یکی بیش نیست (فکر در نفس بعد در جسم کمال در واجب الوجود) . سوم حالات (۳) و عوارض جوهرها که بدون جوهر موجود و متصور نمیشوند این بود خلاصه تحقیقات دکارت در مابعدالطبیعه یا فلسفه اولی که به ترتیبی در آورده و عباراتی ادا کردیم که فهم آن آسان باشد و چنانکه ملاحظه میفرمائید آن داشتمند در این باب چندان بطول و تفصیل قائل نگردیده و وارد مباحث بسیار شده و روی هم رفته آشکار است که از مسائل فلسفه اولی بکمترین مقدار ضرورت قناعت داشته و در بعضی از نامه ها تصریح کرده است باینکه شخص نباید اوقات خویش را مصروف تفکر در آن مسائل نماید و همیقدر کافی است که در همه عمر یکمرتبه اصول ما بعد الطبیعه را فهم و ضبط کند و بقیه اوقات را بمطالعات دیگر مشغول دارد و در باره خود میگوید من سالی بیش از چند ساعت معدود با فکر راجع بما بعد الطبیعه پرداخته ام و همین اندازه هم که در این باب اهتمام ورزیده است چنانکه پیش از این گفتیم برای این بوده که اساس و مأخذ برای یقین بمعلومات بدست بیاورد . اما این که از عهده این کار بدستی برآمده یا نه داستان دیگری است .

### طبیعیات

پیش از این گفته ایم که دکارت بهمه علوم بنظر ریاضی می نگریست و در هر موضوع از آن حنبه تحقیق می کرد. در طبیعیات این کیفیت بخوبی محسوس است چنانکه از بیان آینده معلوم خواهد شد .

#### اصول طبیعی

بمقیده دکارت علت غائی امور عالم بر انسان معلوم شدنی نیست و بشر نباید مدعی باشد که در مشورت خانه خدایه یابد پس در علم و حکمت دنبال علت های غائی امور نباید رفت و فقط چگونگی و اسباب و علت های ماعلی و محدثه آنها را باید جست .

#### علت غائی را

#### نباید جست

به هیچ خاصیتی از خواص جسم از رنگ و بو و مزه و گرمی و سنگینی و غیر آنها اعتنا نباید کرد و آثاری را که بحواس ادراک می شود و معقول نیست نباید معتبر دانست زیرا که هر يك از آن خواص را چون در نظر بگیریم می بینیم مواردی هست که مفقودند و از فقدان آنها همتی جسم نیست

#### جسم همان

#### بعد است

می شود پس آن خواص ضروری جسم و حقیقت او نیستند و يك امر است و پس که بدون او جسم بعقل نمی شود و آن بعد هندسی است (طول و عرض و عمق) که حقیقت جسم میباشد یعنی جسم همان بعد است و بعد همان جسم است و خواص دیگر و احوال اجسام تنها نتیجه حرکات آنهاست و برای بیان چگونگی و حقیقت عالم جسمانی دکارت همین امر یعنی بعد و حرکت را کافی پنداشته و مخصوصاً در یکی از نوشته های خود این فقره را تصریح کرده و گفته است «بعد و حرکت را بمن بندهید جهان را می سازم»

#### خواص جسم

#### همان حرکات است

از این قرار علم طبیعی (فیزیک) مبدل بعلم حرکات (میکانیک) (۱) می شود و مباحث آن همه مسائل ریاضی خواهد بود .

دکارت پس از آنکه این اصول را اختیار می کند چندین نتیجه می گیرد از جمله

اینکه عالم جسمانی نامحدود است زیرا برای ابعاد حد نمی توان

#### عالم

#### با محدود است

تصور کرد. دیگر اینکه چون حقیقت جسم بعد است و فضا و مکان

بی بعد معقول نیست پس هیچ مکانی بی جسم نمی شود یعنی خلاء

موجود نیست و اگر مکانی بنظر خالی بیاید از جهت نقص و عجز حواس ماست که وجود

(۱) Mécanique مترجم های قدیم ما این فن را علم الحیل خوانده اند سبب اینکه در زبان یونانی این لفظ بمعنی تدبیر و حیل هم بوده است مترجم های اخیر حراقتال هم گفته اند بسبب آنکه قواعد جراثقالهم در این علم بدست میاید بمقیده ایچا س هیچکدام از این دو اصلاح مناسب نیست و فعلاً علم حرکات را اختیار میکنیم که بحقیقت و تعریف این علم بر دیک تر است لفظ محقق نیز همان لفظ یونانی مکانیک است و ایجاب تصور میکنم بحسب محقق بوده و تصحیف محقق شده است

## خلاء موجود نیست

جسم را در آنجا ادراك نمی کنیم . دیگر اینکه جزء لایتجزی باطل است زیرا بهره از بعد نیست که قابل قسمت نباشد بنا بر این جسم بی نهایت قابل تقسیم است . دیگر اینکه اجسام زمینی و اجرام آسمانی از یک جنسند و عالم سفلی و عالم علوی تفاوت ندارند زیرا که حقیقت همه بعد است و بطور کلی عالم جسمانی امر واحد است و اجسام مختلف اجزاء یک کل اند بعبارت دیگر هر جسمی قسمتی است محدود از فضای نامحدود و امتیاز اجسام از یکدیگر تنها بشکل و وضع آنها است .

## اجرام آسمانی

و زمینی یک جنسند

تحولات و عوارض اجسام از گرمی و روشنی و سنگینی و جذب و دفع و همه آثار طبیعت نتیجه حرکات اجسام است و حرکت جز نقل مکان چیزی نیست و آن تغییر وضع اجزاء و اجسام است نسبت یکدیگر پس هر گاه جسمی نسبت بجسم دیگر تغییر وضع ندهد ساکن است و گرنه متحرك میباشد .

## حرکت فقط

نقل مکان است

نتیجه اینکه هیچ جسمی حرکت نمی کند یعنی جابجا نمیشود مگر اینکه جای جسم دیگر را می گیرد و جسم دیگر بجای او می آید و چون عالم پر است پس حرکات اجسام سرانجام ناچار منحنی و دوری می شود .

## حرکات

دوری است

حرکت نخستین را خداوند بجسم داده و آن مستقیم بوده سپس بمقتضای قاعده فوق بسبب تصادم با یکدیگر اجسام بی اختیار حرکت کرده و می کنند و می چرخند و حرکات آنها همه باهم مرتبط است و در هر آنی مقدار حرکتی که در جهان واقع میشود با مقدار حرکات دیگر برابر است . حاصل اینکه کلیه عالم مانند یک دستگاه کارخانه است و اجزای آن مانند چرخها و آلات دستگاه میباشد .

## جهان یک دستگاه

کارخانه است

حرکات اجسام قوانین مضبوط دارد . قانون نخستین اینکه اشیاء در حالت هستند بهمان حالت میمانند ساکن باشند بسکون و متحرك باشند بحرکت باقی خواهند بود مگر آنکه قاصر و مانعی پیش بیاید . قانون دوم آنکه هر جسم منحرف کی حرکت خود را بخط مستقیم امتداد میدهد و انحراف از خط مستقیم عارضی و سبب مانع است

## قوانین

حرکات اجسام

قانون سوم اینکه هر گاه جسم متحرکی با جسم دیگری تصادم کند اگر قوه حرکت او کمتر از آن دیگری باشد از حرکت او کاسته نمیشود اما اگر بیش از او باشد او را حرکت میدهد و باندازه حرکتی که پاو داده از حرکت خودش میکاهد .

چون بموجباتی که گفتیم حرکات اجزاء عالم دوری میشود طبعاً در نقاط مختلف

جهان مراکزی درست شده که مقداری از مواد جسمانی گرد هر يك از آن مراکز بگردش درافتاده و حالتی مانند گردباد تشکیل داده اند و مرکز هر گردبادی ستاره ایست و زمین جزء گردبادی است که خورشید مرکز آنست و با سیارات دیگر بتبعیت گردبادی که جزء آن دور مرکز می چرخد و در اینجا برای آنکه گرفتار زحمتی که بگاليله وارد آمد نشود خاطر نشان می کند که نمیگویم زمین متحرك است و آنرا نسبت با آسمان ساکن میدانم ولیکن می گویم آسمانی که بزمین احاطه دارد و گرد باد را تشکیل میدهد دور مرکز خود گردش میکند و زمین را همراه میبرد (عیناً مانند کلام آنکس که گفت پوستین افتاد منجم در جوفش بودم)، در هر حال رأی دکارت در باب هیئت عالم و چگونگی حرکات ستاره ها و اصطلاح گردباد که در مقام تشبیه برای عوالم شمسی اختیار نموده معروف است و مدت ها میان اهل ذوق و معرفت مطرح گفتگو بوده است

## گرد باد های دکارت

مواد عالم جسمانی همه نخست متشابه و اجزاء آن ها برابر بوده است ولیکن در ضمن حرکتی که عارض آنها شده و بسبب تصادم اجسام با یکدیگر این تشابه و برابری برهم ورده و اختلافات امروزه و تبعات آن بروز کرده و مواد بر سه قسم عمده منقسم شده اند. يك قسم که شکل و حجم اجزاء آن درشت و سنگین هستند و حرکت کردن آنها آسان نیست و تیره و حاجب ماوراء میباشند و زمین و سیارات از این قسم تشکیل شده اند.

## مواد

## سه قسم اند

قسم دیگر که اجسام آن مانند سنگ ریزه مدور خرد شده اند و حاکی ماوراء میباشند و بر زمین و سیارات احاطه دارند و آسمان آن کرات از آنها صورت گرفته است. قسم سوم که در نتیجه تصادم سائر اجزاء با یکدیگر از آن ها تراشیده شده و بسیار خرد و نازکند و خورشید و ستارگان ثابت از آن تشکیل شده اند. بعبارت دیگر عناصر را سه قسم میتوان تقسیم کرد که عنصر خاکی و عنصر هوایی و عنصر آتشی و روشنی بواسطه عنصر آتشی درست میشود و گرمی و جذب مقناطیسی و سنگینی و ترکیب مواد با یکدیگر و جزر و مد دریا و غیر آنها همه نتیجه حرکات اجزاء مختلف مواد میباشند و حرکات آنها دایمی است و مدت ندارد یعنی ملا نور خورشید و ستارگان در يك آنجا میسرند و احساسات و ادراکات ما نتیجه تلاقی آن حرکات است باعضاء حواس ما. مانند ادراکی که از شکل و وضع اشیاء می کنیم هنگامیکه سر عصای خود را به آنها آسما میسازیم و بواسطه حرکتی که در عصا حادث می شود و بدست ما میرسد امور چند استنباط مینمائیم.

اجسام جاندار نیز تابع قواعد اجسام بیجان میشوند و چون داشتن مستلزم وجود امری زائد بر خواص جسم که بعد و حرکت باشد نیست و چون فقط ماشین و دستگاه میباشند ولیکن ماشین های کامل هستند و بسیار بدقت و درست تعبیه شده اند چنانکه دستگاه های ساخت انسان در جنب آنها بسیار ضعیف و ناقص است. ما 'زحمان نوع است و حتی

تن انسان هم این صفت را دارد و جز ماشین چیزی نیست جز اینکه انسان نفسی یا روانی هم دارد که مایه حس و شعور و تعقل اوست و امری زائد بر تن است و چنانکه پیش گفتیم با جسم بکلی متباین است و دخالتی در کارهای حیوانی تن ندارد و اینکه میگویند بیرون رفتن روان از تن سبب مرگ میشود خطاست بلکه برعکس مرگ سبب بیرون رفتن روان از تن است و سبب مرگ فساد و تباهی تن میباشد چنانکه چون بر ماشین عیب راه یافد از کار باز می ماند و همچنین اشتباه است که حرکات تن ناشی از نفس میباشد بلکه مایه حرکت اعضاء تن حرارتی است که در او موجود است و آن حرارت هم مانند گرمی آتش است و حدوث و زوالش بهمان شرائط و قواعد واقع می شود و هوا برای سگاهداری آن ضرورت دارد و فایده تنفس همین است و نیز دکارت از نخستین اشخاصی است که اعتقاد بدوران خون را تأیید کرده است .

و اما روان یا نفس که وطیقه اش از تن بکلی جداست بعضی از اعمال خود را مستقلاً از تن انجام می دهد مانند تعقل و تفکر و بعضی دیگر را بتوسط تن ماسد احساس و درک لذت و درد و مهر و کین و غیر آنها و هر چند روان در تمام تن تأثیر دارد و لیکن بیشتر بتوسط مغز کار می کند و از غرایب عقاید دکارت اینست که غده صنوبری مغز را مقر اختصاصی روان می داند .

اما جانوران دارای روان نیستند و باین سبب حس و شعور و عقل ندارند و حرکات آنها مانند ماشین است چنانکه انسان هم اگر از عقل و شعورش صرف نظر کنیم حرکات حیاتیش مانند جانوران حرکات ماشینی است و بنابراین معرفت الحیات هم شعبه از حکمت طبیعی و تابع قواعد علم حرکات است .

### علم اخلاق

دکارت در بخش سوم رساله گفتار می گوید چون بنا بر این گذاشتم که کلیه معلومات خود را محل شبهه قرار دهم تا از روی تحقیق معلومات یقینی بدست آورم دیدم در کارهای زندگانی نمی توانم بحال تردید بمانم و تا وقتی که اصول و مبانی محکم برای عقاید پیدا نکرده ام بر سیل موقت باید دستوری بجهت اخلاق پیشنهاد خود بنمایم . آنگاه آن دستور را در ضمن سه قاعده شرح داده و نکات لطیف در آن موقع بیاب میکنند (۱) پس بعد از آنکه قواعد روش و اصول فلسفه خود را بدست آورد در علم اخلاق نیز مطالعات دقیق نمود اما کتانی باین عنوان سگاشته و طاهرأ بیم داشته است از اینکه گرفتار معارضه اولیای دین شود و عقاید او را در اخلاق باید از نامه های او مخصوصاً آنها که به پرنسس الیزابت نوشته است استنباط نمود. قسمتی از رساله «اعمالات نفسانی» هم مربوط به اخلاق میشود ولیکن آن رساله در واقع روان شناسی است بمعنائی که امروز

(۱) مراجعه کنید به گفتار دکارت بخش سوم

برای این علم قائمند زیرا که اکنون در روانشناسی فحص در حقیقت و ماهیت نفس نمی کنند و این بحث را بابعاد الطبیعه محول نموده اند و روان شناسی علم باحوال روح است و پروژات آن و روابط روح با بدن و تأثیرات آنها یکدیگر و این علم امروز در نزد حکمای مغرب پهنائی عجیب یافته است و میتوان گفت که پس از ارسطو اول کسی که از راه علمی وارد این مباحث شده دکارت است ولیکن ما برای احتراز از طول کلام از بیان آن خودداری می کنیم و باشاراتی از اخلاقیات دکارت اکتفا می نماییم \*

دکارت اسان را فاعل مختار میدانند باین معنی که اراده اش آزاد و دارای اختیار است اما این آزادی و اختیار نه آچنان است که اراده خود را بی شرط بر هر چیز تعلق دهد یا اینکه بهر امر اراده کند انجام بگیرد بلکه مقصود این است که اراده اسان قاصر

و ماضی ندارد ولیکن البته ترجیح بی مرجع نمی گراید و برای  
**انسان**  
**مختار است**  
 اختیار خود دواعی دارد و همواره می خواهد نیکی و صلاح را برگزیند و از بدی پرهیزد و این قید مساوی آزادی نیست

و بی طرف بودن اراده اسان را اختیار نمیتوان گفت بلکه عین سرگردانی است. پس اسان مختار است اما البته در هر مورد آنچه را صواب میدانند اختیار میکنند و طرف حق را می گیرند مگر اینکه با شتباه افتد از آن رو که فهمش کوتاه است و در همه حال درك حقیقت نمی کند زیرا که میان اراده اسان و مشیت الهی این تفاوت هست که خداوند حق را ایجاد می کند و مقرر می دارد و اسان موحد حق نیست بلکه باید آنرا تشخیص کند و پیروی نماید \*

و نیز باید در نظر داشت که اگر اراده اسان آزاد و نامحدود است قدرتش نامحدود نیست ولیکن قدرت خداوند حد ندارد و آنچه مقدر کرده محتوم است اما از طرف دیگر چون خداوند وجود کامل است البته کاملاً مهربانست پس آنچه نما می رسد در خیر و صلاح ماست اگرچه ظاهر آبا

روح و غم همراه باشد پس نخستین دستور اخلاقی باید تسلیم و رضا در مقابل خواست خداوند باشد چون معلوم کردیم که تن و روان کاملاً از یکدیگر متمایزند و روان مجرد روحانی است و اشرف از تن است و ما با و راه نمی یابیم پس حوشی روان برتر از حوشی تن است و آخرت بهتر از دنیا است پس نباید از مرگ ترسید و بمال دنیا

**دل بستن بدنیا**  
**و مال دنیا**  
 دل نباید بست و دسال لداید روحانی باید رفت این دو دستور از اصول مابعد الطبیعه بدست آمد اما از علم طبیعی هم

می توانیم دستور اخلاقی بیرون بیاوریم باین معنی که چون سرگی جهان بی بردیم و داشتیم آن را بهایتی نیست حقارت و خود کراهی زمین را که مسکن و مأوی ماست در خواهیم یافت و بر خواهیم خورد و نایسکه ممکن نیست کلیه عالم برای وجود زمین و زمین برای وجود اسان حلقی

**احتراز از تکبر**  
**و تذلل**



شده باشد چه این عقیده ناچار منتهی می شود باینکه مقرر اصلی انسان همین خاک است و زندگی حقیقی همین حیات دنیا است و در این صورت همت انسان پست می شود و چون غالباً امور دنیا موافق مطلوب جریان نمی یابد اگر این زندگانی را اصل بدانیم تلخ کام و ناراضی خواهیم شد و روزگار را بیدی خواهیم گذرانید ولی اگر امید سعادت اخروی را داشته باشیم هر چند حیات دنیوی بر وفق رضا نباشد خرسند خواهیم بود ضمناً نظر باین مراتب نه غرور و تکبر بیجا خواهیم داشت نه ذلت و فروتنی پست بخود راه خواهیم داد

اما دستوری که در معاشرت با مردم دنیا باید پیروی کرد بنیادش بر این است که اگر چه هر فردی از ما از افراد دیگر جداست ولیکن چون تنهایی توانیم زیست کنیم ناچار باید منافع خود را تابع منافع حقیقی جماعتی که جزء آنها هستیم بنمائیم پس در این صورت روشن می شود که کره زمین جزئی از کل

### نوع پرهیزی

جهان و مسکن هر یک از افراد بشر است ولیکن هر فردی بقسمتی از این کره بیشتر مخصوص است و بملت و خانواده که در میان آنها متولد شده بیشتر بستگی دارد و نسبت به آنها وفاداری باید بنماید • نمی گوئیم برای اندک خیر دیگران بخود شربزک وارد آورد ولیکن عکس آن هم خطاست و اگر کسی این حس را داشته باشد که صلاح کل مقدم بر صلاح جزء است مکارم والا از او ظهور خواهد کرد و حتی برای خدمت بدیگران جان خود را بخطر خواهد انداخت •

در کارهای زندگانی تردید و عدم تصمیم مایه پریشان حالی است زیرا کسی که نمی تواند یکطرفه را اختیار کند ناچار از کار خودداری می نماید یا بی رویه کار می کند آنگاه اگر از عمل یا بی عملی او مفسده تولید شود پشیمانی و دلخوری برای او دست میدهد و پریشان حال می گردد.

پس برای پرهیز از این پیش آمد باید سبب تردید و بی عزمی را جست و آن جز هواهای نفسانی چیزی نیست که نمی گذارد خیر و شر را چنانکه

### پرهیز از تردید

هست در باییم بنا بر این باید بفلسفیات را بدرستی شناخت و موارد ظهور و بروز آنها را دریافت و دانست که چگونه می توان آنها را خنثی و بی اثر کرد یا از آنها استفاده نمود و چون هواهای نفسانی غالباً باختلالات مزاجی همراه است برای جلوگیری یا دفع آنها علم طب هم دستیاری تواند نمود و رسیدگی و نکته سنجی در آداب و عادات اهل زمانه نیز سودمند و مؤثر خواهد بود

خلاصه اینکه عمل انسان باید همواره عقل پسند باشد و اگر چنین شود البته سعادت و خرسندی خاطر که مراد و منظور از علم اخلاق همانست حاصل خواهد گردید این بود مجملی از آثار و تعلیمات دکارت که چون اردرازی سخن پرهیز داریم بسیار باختصار گذرانیدیم و جز آنچه ضروری دانستیم چیزی نگفتیم • اکنون وقت آن است که اندکی هم نقادی کنیم سپس نتیجه بگیریم •

نرده بزرگی که بروش دکارت در تحصیل علم گرفته اند این است که در بخش

دوم از رساله گفتار آنجا که قواعد روش خود را بدست میدهد از مشاهده و تجربه سخنی  
 بمیان نیاورده و مانند اصحاب اسکولاستیک تنها تمقل را اساس  
 تحصیل علم قرار داده است با اینکه از تحقیقات فرنیسیس بیکن  
 آگاه و بتجربه معتقد بوده و بدان عمل نمیکرده است تا آنجا که

### دکارت

### خرده گیری بر

یکی از آزمایشهای معروف (۱) که در علم طبیعی واقع شده و نتیجه بزرگ بخشیده  
 باشاره و سفارش او بوده و آن آزمایش بلندی ستون مایع است در لوله سر بسته در ارتفاع  
 های مختلف که با نواسطه مسلم شد که بالا رفتن مایع در لوله بسبب امتناع خلأ نیست  
 بلکه فشار و وزن هوا علت آنست و کسانی که علم فیزیک جدید خوانده اند از این مسئله  
 مسبقند. ازین گذشته دکارت در بخش پنجم همان رساله بلزوم تجربه اشاره میکند و  
 جای دیگر میگوید استقراء باید بوسیله آزمایش ثابت و مکمل شود و نیز جهان را تشبیه  
 بمعما می کند که برای حل آن محتاج بفرض هستیم پس از آنکه فرض را کردیم باید  
 درستی آنرا بتجربه آزمایش کنیم. پس می توان گفت که هر چند دکارت در میان قواعد  
 روش خود تجربه را مسکوت گذاشته از آن غافل هم نبوده است

خرده دیگر که بر روش دکارت می گیرند و حق است این است که همه بسائط آن سان که  
 او تصور کرده بدیهی و روشن و متمایز نیستند و روش ریاضی برای بحث در جمیع علوم  
 کفایت نمی کند و راه وصول بعلم واحد و تام آن اندازه که او فرض کرده بودنزدیک  
 نیست و این بزرگترین اشتباه دکارت است و در این باب با همه مخالفتش با اصحاب  
 اسکولاستیک نتوانسته است ذهن خود را یکسره از روش ایشان پاک کند و اعتماد و  
 اتکانش بر عقل پیش از آن بوده که درخور اوست و بقدر کفایت بمحدود و قاصر بودن  
 عقل پی نبرده بود و دعوی او باینکه بیان کلی از عالم خلقت نماید سبب شده که از  
 خطا مصون نمانده است چه يك تن هر قدر هوشمند و محقق باشد محال است که از عهده  
 اینکار بر آید و با آنکه از زمان دکارت تا کنون در ظرف سیصد سال هزاران دانش طلب  
 در آن راه قدم زده و مجهولات بسیار مکشوف کرده اند هنوز سر رشته حقایق درست  
 بدست نیامده است و از بیان کلی عالم خلقت و علم واحد یعنی دستوری که بآن وسیله  
 همه امور جهان را يك یا چند قاعده کلی در آوریم بسیار دوریم.

در مسائل مربوط بعلوم طبیعی هم دکارت اشتباهات چند کرده است که بعضی از آنها  
 عجیب است مانند اینکه حیوانات را یکسره بیحس و بشعور دانسته و ماشین پنداشته است  
 و غده صنوبری مغز را مقرر و فرض کرده است و آنچه در حقیقت جسم و حرکات آن  
 و گرد باد ها و هیئت عالم گفته است تمام نیست بعضی از عناید او بطلان معلوم و برخی محل  
 تردید یا محتاج بتکمیل است.

در کلیات فلسفه و تحقیقات دکارت در ما بعد الطبیعه از همه بیشتر خرده گیری شده است. بعضی شك دستوری او را بجا ندانسته و طعن زده اند که در آغاز همه معلومات و مدرکات حتی بدیهیات را محل تردید قرار داد بعد برای وصول بیقین بهمان بدیهیات استناد کرد و نیز مدعی شده اند که اصل «میانیشم پس هستم» مصادره بطلوب است و متغایر و مستعمل بودن نفس از بدن بوجهی که او بیان کرده است ثابت میشود و نیز گفته شده است که پیش از دکارت هم دانشمندان متوجه بوده اند که انسان بروجود نفس خود شك نمی تواند بکند و علم بتفلسف علم حضوری است (۱).

و نیز در این باب بحث بسیار شده است که دکارت در هر امر بداهت و روشن بودن آن امر را در نزد عقل مایه یقین دانست و همین بداهت را برهان بروجود ذات باری قرار داد سپس عنوان کرد که یقینی بودن امور بدیهی مبتنی بر اعتقاد بوجود ذات باری است (۲) و این دور است چون يك امر را بر امر دیگر مبتنی کرد سپس امر دوم بر امر اول مبتنی ساخت. دکارت بر این اعتراض جواب گفته ولیکن حق این است که منظور دکارت هر چه بوده باشد صورت استدلالش دوری است \*

و نیز گفته شده است که براهین دکارت بر اثبات وجود باری نه تازگی دارد نه مفع است چنانکه برهان وجودی را اول دفعه آنسلم اقامه کرده و همانوقت صاحب نظران باو اعتراض کردند که وجود ذهنی مسلمان وجود خارجی نیست (۳).

بعقیده ما حق این است که بسیاری از خرده هائی که اشاره کرده ایم بر دکارت وارد است و مخصوصاً می توان گفت دکارت انقلابی را که در ریاضیات و طبیعیات کرده در مبحث ما بعد الطبیعه نکرده است و شاید این فقره از آن باشد که بما بعد الطبیعه عقیده و دبستگی نداشته چنانکه خود این فقره را اقرار کرده است (۴).

با این همه مقام دکارت در میان فیلسوفان و کلیه اهل علم بسیار بلند است و حق

این است که پس از جنبشی که یونانیان در علم و حکمت کردند

منهپی با سیمسی شد که اصحاب سقراط مخصوصاً افلاطون و ارسطو

## مقام حقیقی

### دکارت

در فلسفه نمودند نخستین انقلابی که در این تأسیس واقع شده آن

است که دکارت بعمل آورده است و اصرار و تأکید ما بخاطر نشان کردن این امر نه برای اظهار ارادت بدکار و تجلیل اوست البسه تجلیل بزرگان کاری پسندیده است

(۱) اگوستین این فقره را تصریح کرده (رجوع کنید بصفحه ۶۱) و مدعیان دکارت باو خاطر نشان نمودند و لیکن او گفته است من از این فقره آگاه نبودم. شیخ الرئیس ابو علی سینا هم در کتاب شفا و هم در اشارات باین امر اشاره کرده است ولیکن حق اینست که پیش از دکارت هیچکس علم اسان را

در نفس خود اساس کل علم قرار نداده بود و بیان دکارت از اینجهت ندیع است

(۲) رجوع کنید بصفحه ۱۱۰ و ۱۱۱ و ۱۱۲

(۳) رجوع کنید بصفحه ۶۸ (۴) رجوع کنید بصفحه ۱۱۵

و لیکن اصل مقصود استفاده از وجود آنهاست و اگر کسی درست بمقام دکارت و انقلابی که او در علم آورده پی نبرد معرفتش در فلسفه و علم ناقص خواهد بود و ما برای اینکه خوانندگان ما از این نقص مبری باشند محض آگاهی ایشان میگوئیم برای پی بردن با انقلاب دکارت باید دید علم و حکمت پیش از دکارت بچه پایه و چگونه بوده و پس از او در اروپا چگونه سیر کرده است آنگاه باید در گفته ها و اندیشه های دکارت از رساله های متعددی که نگاشته و مکاناتی که با فضایی عصر خود نموده مطالعه و تأمل نمود (۱) با توجه مخصوص باینکه دکارت این سخن را بکرسی نشانید که محقق و دانشمند واقعی آن نیست که همواره گفته های پیشینیان را زیر و رو کند و باید با استقلال فکر در امور عالم نظر و تأمل کرد و نیز او معلوم نمود که فن منطق آن سان که از پیشینیان به ما رسیده وسیله کسب علم نیست و اگر فایده داشته باشد همانا دوری جستن از خطای فکرات و درست بیان کردن مطلب و گرنه معلوم کردن مجهولات بیحت در کم و کیف و جنس و فصل و تشریح فضایی شریطیه و حملیه و معدوله و محصله و متصله و منفصله و محصوره و موهله و عکس و ضد و تقیض و تقابل و مانعة الجمع و مانعة الخلو و امثال آنها صورت نمی پذیرد چنانکه در ظرف دو هزار سال از این گفتگوها هیچ معلوم تازه بدست نیامده و آن مقصد راه دیگری دارد و آن راه را دکارت تقریباً بدرستی نموده است و ما نند فرنیس بیکن اکتفا بخبرده گیری و نکته سنجی و دستور دادن ننموده بلکه بعمل راه را باز کرده است در ریاضیات بواسطه اختراع هندسه تحلیلی و تکمیل جبر و مقابله فتح باب بزرگی نموده و در طبیعیات گذشته از کشفیات خاصی که نصیب او شده اساس علم را دگرگون ساخته و نشان داده است که بغیر از آنچه ارسطو و پیروان او گفته اند حرف دیگری هم می توان زد و نوع دیگر نیز می توان فکر کرد. علم و حکمت اسکولاستیک همه حکایت حد و رسم و جنس و فصل و قوه فعل و ماده و صورت و خاصیت و طبیعت و نفس نباتی و حیوانی و انسانی یعنی لفاظی و خیالبافی بود بالا رفتن بخار بسبب آن بود که جسم گرم طبیعتش میل بالا دارد و زیر رفتن سنگ بسبب آنکه طبع جسم سرد مایل بزیراست. نمو گیاه از اثر نفس نباتی بود و حس حرکت خاصیت نفس حیوانی و قس علی ذلک

(۱) شنیدم کسی پس از خواندن رساله گفتار اطهار عقیده کرده بود که این جاساب این کتاب را ترجمه کردم تا ایرانیان به بینند دکارت که بزرگترین فیلسوف اروپاست هیچ مقامی ندارد و ایکن اگر تشخیص مقام دکارت بخواندن رساله گفتار میسر می شد من بخود در حمت میدادم که کتاب سیر حکمت را نویسم و مقدمه آن رساله قرار دهم و آن گوینده یا این مقدمه را بخواند و در شرح فلسفه دکارت و مقام علمی او تأمل نکرده است یا بیان من کوتاه بوده است از اینرو درس موضوع اسدکی مرید توصیح برداختم ولی بار خاطر نشان میکنم که تا کسی بعلم و فلسفه جدید آشنا نشد مقام دکارت را بدرستی درخواهد یافت و رساله گفتار به معرفت کار است « مدنی عمده و حکمت حدیده و اهمیتش از جهت دیگر است.

دکارت معلوم کرد که این عبارت معنی ندارد و گویندگان آنها خود دیگران را فریب میدهند و نادانی خویش را پنهان می سازند انسان را حیوان ناطق تعریف کردن یا گیاه را جسم نامی خواندن از حقیقت انسان و گیاه چیزی بدست نمیدهد و از اینکه بگوئیم جسم هیولائی است که صورت جسمیه اختیار کرده بر معلومان ما راجع بماهیت جسم چیزی افزوده نمیشود. علت های غائی که ما برای امور خلقت قائل میشویم همه قیاس بنفس است کار خدا را از خود نباید قیاس بگیریم فکر ما قاصر است از این که بهمیم خداوند گیتی را برای چه آفریده و مرادش از این حوادث چیست ما با دجگوگی و اسباب حدوث امور را دریابیم و از این علم خویش برای کار زندگانی استفاده کنیم

نکته دیگر که باید در آن تأمل کرد این است که دکارت مابعدسمرات و افلاطون جداً در پی این مسئله رفته است که علم و ادراک انسان بر چه پایه و سیاد است آیا بمحسوسات اعتباری هست یا نیست؟ آیا برای علم وسیله حقیقی انسان حس است یا عقل؟ حس تا چه اندازه معتبر است و سکدام مدرکات می توان اعتماد کامل نمود؟ حکمای قدیم و عرفا گفته بودند عالم ظاهر حقیقت ندارد اما بیان ایشان درین باب بیشتر شاعرانه بود دکارت اول دفعه بوجه علمی بار نمود که محسوسات انسان با واقع مطابق نیست و فقط وسیله ارتباط بدن با عالم جسمانی است و تصویری از عالم برای ما می سازد که حقیقت ندارد و اگر حقیقت چیز دیگری مثلاً گوش آوار هائی می شود اما صوت حقیقت ندارد و اگر سامعه واقع را درک می کرد فقط حرکاتی از هوا یا اجسام دیگر بنا می نمود (۱)

هر قلیطوس و بعضی دیگر هم حرکات را حقیقت عالم گشته بودند اما دکارت آن را بدرستی نمایان کرد و از این رو طبیعیات را مبدل بعلم حرکات نمود و آنرا بر اساسی قرار داد که امروز هم مدار علم است و متوجه کرد که مابینهای عالم مادی از یک حسد حسم همه حا یکی است و علوی و سفلی ندارد تعمرات همه حرکات مکانی هستند و حرکات کیفی و کمی و وضعی هم در واقع حرکات ایست ماسند و معرفت نامور طبیعت با مال باید ممسپی شود بعلم مقادیر اجسام و حرکات آنها یعنی اصول ریاضی بر آنها حکم فرماست و از

(۱) از اهمیت این نکته نباید غافل شد حکمای قدیم میگفتند علم یعنی صورت اشیا در ذهن عین آن اشیا نیست اما با آنها موافق است یعنی مثلاً آنچه در ذهن ما از گرمی و سردی و ماسند آید ادراک میکند با حقیقت مطلق است و میدانیم که که حقیقت همین است که ما درک نمیکیم؛ چنان در این عقیده راسخ بودند که میگفتند هر کس در آن باب شبهه کند دیوانه است امروز مشاهده و تجربه و دلایل و برهان و عقیده دکارت ثابت شده و مسلم گردیده است که ادراک ما با حقیقت مطلق نیست و آن صور را در ذهن انسان از تأثراتی که بر او وارد می آید ماسازد و نه تمها صوب بلکه حرارت و نور و رنگها و همه حواس جسمانی از حرکت است و اگر در ذهن انسان این صور را بیساحت نکلی چیز دیگر درک نمیکرد و عالم را دیگر گونه میدید

اینروسب که دکارت دنبال تأسیس علم کل یا ریاضیات عمومی بوده و این همان فیزیک ریاضی است که امروز اساس علم طبیعی واقع شده است • نامحدود بودن عالم و قاعده نشو و ارتقا و حگوبگی بکوبین عوالم شمسی و بسیاری از مسائل دیگر که امروز مورد تحقیق و جستجوی علما و حکما میباشند افکاری است که دکارت موجه بوده و بسیاری از تحقیقات او هنوز یا عینا مقبول است یا با تصرفات و تکمیلات که در آنها بعمل آمده محل اعتما و اعتبار میباشد و آنچه هم مقبول نیست باز این تأثیر را داشته است که افکار را بجنبش آورده است و ما برین دکارت مجدد علم و حکمت و مؤسس فلسفه حدید است و سیر این فلسفه حدید هم خود داستانی دراز است که بموقع ناید به آن پردازیم •

و اما اینکه تحقیقات دکارت در ما بعد الطبیعه دلچسب ما می سود آ را هم نباید گمان کرد از بی نیاد بودن فکر اوست بلکه برعکس ناید گفت فکرش ریشه عمیق دارد چنانکه امروز هم بسیاری از حکما با او هم عقیده اند • بوصیح مطلب اینکه دکارت در فلسفه ما بعد الطبیعه مذاقش بر دیک با افلاطون است نفس انسانی را ذاتی میدانند قائم بحدود و سبکی مستقل ازین و جسم و برای معقولات هر چند که جای آنها در نفس است و خود حقیقی ذاتی قائل اسب یعنی همانکه آنها را مفهومات فطری (۱) مینامد و در فلسفه افلاطونی میل ناییده شده است و حصول علم بمجردات را برای نفس محتاج بادرک جزئیات نمی داند و هم عقیده نیست با کسانی که وجود مفهومات مجرد را ذهنی و مانند تصاویری میداند که در آئینه نفس می شود و هم ن اعتقاد او را به بی اعتباری محسوسات متوجه نموده و سرانجام علم را منحصر بمدرکات عقلی دانسته است و از این سب است که میگوید من هیچ چیز ن اعتماد ندارم مگر آنچه در رد عقل من روشن و بدیهی باشد یعنی همان مفهومات فطری را اساس علم واقعی می پندارد و وقتی که می گوید من وجود ناری را ندانم درمی یابم صادی اسب اگر چه در آسمان ناسد یعنی از روی عقیده می گوید و برهان وجودی هم بردات ناری (۲) مدی بر همین اساس است و هر کس در باره نفس و معقولات عقیده دکارت و آسلب و افلاطون را داشته باشد ناچار این فقرات را تصدیق می کند و بر اع همه بر میگردد نایکه آیا معقولات حقیق دارند یا فقط تصاویری هستند که در ذهن نقش می یابند و ساید نوان گفت بیان دکارت عجب بیسب عجب از کسانی است که برای نفس وجود مجرد مساعل از بدن قائل ناسد و نیاد عما یدشان در فلسفه اولی با افلاطون و دکارت موافق ناسد و بر نکه دیگر توجه کردی مروط بهمین سب است که حسابکه گفتم معقولات وجود عالم جسمانی را منقسم دانسته از آن مجردات پی میبرند دکارت عکس این روش را پیس گرفته و از مجردات پی به عالم محسوس برده است و چون عقیده دکارت در باره تصورات فطری و بردات ناری و ندانم عقلی درست پی بردیم مشکل استدلال دوری (۳) او را هم می وای حل کرد و آن را این قسم تویل

(۱) رجوع کنید صفحه ۱۰۹ (۲) رجوع کنید صفحه ۱۱۱ (۳) رجوع کنید صفحه ۱۲۲

میکنم که میخواهد بگوید خدا ذاتی است که وجودش سبب نظام و سامان داشتن جهان است و اگر بوجود چنین ذاتی معتقد نباشیم کارهای عالم را بی سامان و هر چه و مرج باید بدانیم در آن صورت بوجود حقایق ثابتی (۱) در جهان نمی توانیم معتقد باشیم پس من چگونه اطمینان کنم که آنچه امروز حقیقت می یابم فردا هم حقیقت باشد ؟

اما چون دانستم که خدا هست بصحت حقایقی که درمی یابم میتوانم اطمینان کنم اینست که یکجا در وجود باری پیداهت عملی استناد می کند و یکجا اطمینان پیداهت را از وجود باری میداند و این استدلال بنظر دوری می آید .

پس در مابعدالطبیعه هم نمی توان گفت دکارت بی پایه و مایه است مگر اینکه در بنیاد فکر او منافشه کنیم و آن داستان دیگری است .

در هر صورت مطلب قابل تأمل است و از مطالعه آن فکرهای نیکو برای شخص پیش می آید چنانکه برای مردمان صاحب نظر پیش آمده و از این پس معلوم خواهیم کرد .

و اگر کسی بگوید از دکارت چه حاصل در طبیعیات خطاها و اشتباهات دارد و الهیات را هم بر پایه قرار نداده است که بی تزلزل باشد گوئیم توقع شما فوق طاقت بشر است و به کسی از گذشتگان تا امروز بآن مقام رسیده و نه از این پس انتظار داریم که بزودی برسد که حقیقت را تمام بیابد .

هر کس فی الجمله دامنه چهل ما را کوتاه کند از او ممنون می شویم و او را مردی برک می نامیم و فلسفه های فیلسوفان چنانکه پیش از این گفته ایم (۲) مانند کارواسراست که کاروان علم یکجند در آن رفیع حوائج می کند سپس آنرا ترک کرده بکارواسرای دیگر می رود .

امید داریم این توضیحات خوانندگان را بفهم حقیقت فلسفه دکارت نزدیک کرده یا لا اقل متوجه ساخته باشد که سرسری به آن نباید نگریست و بیش از این در این موضوع سخن راندن زیاده از گنجایس این کتاب است و هنگام آن رسیده که بسیر حکمت در اروپا پس اردکارت بپردازیم

گفتار

دو روش راه بردن عقل

تصنیف

رنه دکارت

فیلسوف نامی فرانسوی

ترجمه بفارسی

نگارش

محمد علی فروغی

ضمیمهٔ جلد نخستین از کتاب سیر حکم در روپ



## گفتار در روش درست راه بردن عقل و جستجوی حقیقت در علوم

اگر این گفتار پردراز نماید که خواندنش همه در یک هنگام میسر نباشد می توان آنرا شش بخش نمود :

بخش نخستین - ملاحظات چند در باب علوم را در بر دارد

بخش دوم - قواعد اصلی روشی که مصنف در پی آن بوده است \*

بخش سوم - پاره از قواعد اخلاق که از آن روش برآورده است .

بخش چهارم - دلایل اثبات وجود باری و روح انسانی که بنیاد علم ما بعد الطبیعه (۱) است

بخش پنجم - ترتیب مسائل علم طبیعی که آنها را جستجو کرده است مخصوصاً بیان

حرکت قلب و پاره از مشکلات دیگر که معلوم بطبع میباشد سپس تفاوتی که میان روح

انسان و روح جانوران هست \*

و در بخش آخر گه گوی می کند از آنچه ضرور است برای اینکه در تحقیق

احوال طبیعت بیشتر پیشرفت حاصل شود و آنچه مصنف را بنوشن این کتاب

برانگیخته است .

## بخش اول

میان مردم عقل از هر چیز بهتر تقسیم شده است (۱) چهر کس بهره خود را از آن چنان تمام میداند که مردمانی که در هر چیز دیگر بسیار دیر پسندند از عقل بیش از آنکه دارند آرزو نمیکند و گمان نمبرود همه در این راه کج رفته باشند بلکه باید آن را دلیل دانست بر اینکه قوه درست حکم کردن و تمیز خطا از صواب یعنی خرد با عقل طبعاً در همه یکسان است و اختلاف آرا از این نیست که بعضی بیش از بعض دیگر عقل دارند بلکه از آنست که فکر خود را بروشهای مختلف بکار میبرند و منظورهایی واحد در نظر نمیگیرند چه ذهن نیکو داشتن کافی نیست بلکه اصل آنست که ذهن را درست بکار ببرند و نفوس هر چه بزرگوار باشند همچنانکه بفضائل بزرگ راه میتوانند یافت بخطاهای فاحش نیز گرفتار میشوند و کسانی که آهسته میروند اگر همواره در راه راست قدم زنند از آنان که میستایند و از راه راست دور میشوند بسی بیستر میروند.

من در باره خود هرگز گمان نبرده ام که دهنم از هیچ جهت درست تر از اذهان عامه باشد بلکه غالباً آرزو مند شده ام که کاس مانند بعضی کسان فکرم تند یا خیالم واضح و روشن و یا حافظه ام وسیع و حاضر میبود و جز این صفات چیزی نمیدانم که برای کمال ذهن بکار باشد چه عقل را حوق حقیقت انسانیت و تنها مایه امتیاز انسان از حیوان است در هر کس تمام میپندارم و در این باب پیرو عقیده اجتماعی حکما هستم که میگویند کمی ویشی در اعراض است و در هر نوع از موجودات صورت (۲) یا حقیقت افراد بیش و کم ندارد.

اما باک ندارم و میگویم که بگمانم طالع یار بوده و در روزگار هوایی بر اهوائی افتاده ام که مرا بنظرهائی و اصولی رهبری نموده و بآن واسطه روسی برای خود درست کرده ام که میتوانم بآن روش اندک اندک بر معرفتم بیفزایم و کم کم آنرا بیلا تری مرتبه که ذهن ضعیف و عمر کوتاه من امکان وصولش را محتمل است برسانم چه هم اکنون بهرهائی از آنست برده ام (۳) که هر چند در احکامی که در باره خود میکنم میخواهم بیشتر بجانب شك متمایل باشم تا غرور و چون ندیده حکیم بکارهای همه مردم مینگریم تقریباً

(۱) در نادی نظر این مدعا عریب مینماید و بعضی گمان کرده اند مصفا را کلاماً از روی استهزاء میگوید ولیکن مراد او از عقل آنست که با صلاح حکما مبرسانان را حموانست و میخواست بگوید همه مردم در فهم و دانش یکسان هستند و اینها بعد مطلب روشن میشود باین همه عبارت دوه که هیچکس از عقل بیش از آنکه دارد آرد و میگوید - حالی از استهزائی نیست - تکرار هم پیش در دکارت این حرف را زده اند.

(۲) صورت در اینجا با اصطلاح ارسطو و در مقابل ماده استعمال شده یعنی حقیقت هر چیز و صورت و ماده که جوهر و محل اعراضند و اعراض شخصیت فرد را متحقق میسازند.

(۳) هنگامی که دکارت این کتاب را می نوشت تا آنکه در سن سی و شش در بیاضیت اکتشافات عمده بود، و در طبیعیات و الهیات تحقیق بپناه گرفته بود.

هیچ يك نیست که چشم لغو و بیپوده بیاید. باینهمه از پیشرفت‌هایی که نگمان خود در جستجوی حقیقت کرده‌ام بسی خرسندی دارم و برای آینده هم چنان امیدوارم که می‌توانم باور کنم که اگر در میان مشاغل شری شغلی بیکو و مهم باشد آست که من برگزیده‌ام.

ولیکن ممکن است من بآشتباه بوده و آنچه را درو الحاس می‌پردازم مس و حرف باشد زیرا که می‌دانم ما چه اندازه در باره خود ممکن اسب سهو کنیم و از تصدیق‌هایی هم که دوساخ درباره ما می‌کنند باید بدگمان باشیم اما دلخواه من آست که در این گفتار نمایم که از چه راهی رفته‌ام و احوال خود را ماسد تصویری نمایش دهم که همه کس بتواند درباره آن حکم کند (۱) تا از عقایدی که اظهار می‌شود و آواره اش من میرسد وسیله معرفتی بیش از آنچه بر حسب عادب کار می‌رم دستم آید.

پس در اینجا مرادم این نیست که روشی نشان دهم که همه کس عقل خود را درست راه راند بلکه تنها مقصودم ایست که نمایم من عقل خوش را از چه راه برده‌ام زیرا کسانی که می‌خواهند بدیگران دسور دهند باید خود را از آنان دانانر بدانند و اگر در اندک چیزی بخطا روند سراوار سررش خواهند بود.

اما من این نوشته را تنها ماسد سرگذشتی یا لمکه افسانه بشمهاد می‌کنم که پاره از نمونه‌های آن شاید سراوار پیروی بوده و بسیاری از آنها در حور ممانعت باشد پس امیدوارم بعضی سود دهند و بچکس زبان برساند و همه از صد اقبس مس حشود شوند.

من از کودکی در فصل و ادب پرورده شده بودم و حور اطعمیانم میدادند که باین وسیله از آنچه برای رندگانی سود دارد می‌توان به یقن و وضوح آگاهی یافت بهرا گرفتس آنها شوی تمام داشتم. اما حور دوره تحصیلات را که در انجام آن بر حسب عادت شخص در صف فصلا پذیرفته می‌شود بایان رساندم یکسره بعیر عقیده دادم چه خود را با اداره گرفتار شه و خطا یافتم که یدم از کوششی که در داس حوئی کرده‌ام هیچ سودی برده‌ام مگر اینکه همواره بیشتر بسادابی خود بر خورده‌ام در صورتی که در یکی از نامی ترین مدارس اروپا (۲) بودم که اگر در حائنی از روی رمی مردمان داشتم و خود دارم بهن داشتم آنحاس و آنچه دیگران در آن را العلم فرا می‌گیرند آموخته بودم بلکه معلومی که ما تعلیم می‌دادند قناعت نکرده هر کسانی که از معلومات عریب عمر مداول بحث میکند و بچنگم می‌افساد مطالعه می‌کردم و بر می‌داستم دیگران در باره من چه عقیده دارند و مرا از همقدمانم دست بر نمیشمارند با آنکه بعضی از ایسان سا بود حاشش اسنادان ماشوند

(۱) اشاره است به فاشی که پشت برده فاشی خود پهان شد بکفکوی مردما می‌که فادی می‌کردند گوش میداد و استفاده میکرد.

(۲) مدرسه معروف سلطانی در لمده لافلش La Fleche از شهرهای فرانسه

## گفتار

و عصر خود را هم از جهت روح علم و بسیاری دانشمندان کمتر از هیچ يك از اعصار گذشته می دیدم. بنا براین می خواستم دیگران را نیز سوبه خود قیاس کرده معتقد شوم که در دنیا هیچ علمی چنان نیست که من امیدواری داده بودم.

با همه آنچه را که در مدارس بدان اشتغال می‌ورزند ناچیز نمی‌دیدم و میدانستم  
 زبان هائی که در آن‌ها می‌آموزند (۱) برای فهم کتب پیشینیان ضرورت و ظرافت  
 افسانه‌ها (۲) دهن را بنادر و آگاهی بوقایع مهم تاریخی طمع را بلند می‌سازد و  
 چون آدمی آنها را نامتیز بخواند قوه تعقل خویش را پرورش میدهد و خواندن همه  
 کتب بیک مانند هم محسوس نامردمان بر گوار دوره‌های گذشته است که بویسنده آن  
 کتاب‌ها میباشد و مصاحبه نارویه است که در ضمن آن بهترین افکار خود را نمایانند  
 و بلاغت تأثیرات و محسوسات بی‌بهره دارد و لطافت و خلوت شعر بهجت انگیز است و در  
 ریاضیات تدابیر دقیقی بکار است که هم طمع که حاکم و احرصند و هم کلیه امور را آسان میکند  
 و باز زحمات انسان را سبک می‌سازد و مسائل اخلاقی مستعمل بر تعلیمات سودمند بسیار  
 است که مردم را با کتب فصائل بر میانگیرد و علم الهی راه بهیست را مردم می‌یابد  
 و فلسفه شخص را توانا می‌کند که خون از هر باب سخن را بدست ببرد و عوم را به  
 اعصاب افکند (۳) و فقه و طب و علوم دیگر بشتعلین آنها عزت و عمت می‌رساند و  
 بالجملة همه حتی آنها که خطا و باطل میباشد رواست تا آدهی بدو رقت و واقعی هر يك  
 دریابد و سواد از غریب خوردن برهیزد \*

ولیکن (۴) گمان داسم کہ بقدر کفایت عمر صرف آموختن زبان و مطالعہ کتب قدما و تواریخ و اساطیر ہای آنہا کردہ ام زیرا ہمہ صحتی نامردمان پسین فی الجملیہ مانہد مسافرت باشد کہ یک اندازہ آگاہی بر آداب اقوام مختلف ضرور اسبستجس تواند در عادات قوم خویش درستی حکم کند و گمان سرد آجہ رسوم نامتعالف دارد سبب و باطل است چنانکہ اس عہدہ کسانی است کہ سروسایاحتی نکرده اند امہر کس مسافرت بسیار کند سرانجام بسبت سکسور خویش بیگمانہ میگردد ہمچین اگر آدمی کارہائی کہ در قرون گذستہ بدان اشتعال میوردیدند پرمسرگرمسودار مسالمی کہ در عصر حاضر محل اتلاست عاری میگردد بعلاوہ اس نامہ ہا سیازی را اورر کہ ممتنع است

(۱) مقصود لغت لاس و وای است که می حضرت علمی و به روانه و به  
 مورد هم ایك اداره هست

(۲) مقصود از فلسفه های است که در خارج و ازل و ابد است.

(۳) حاصلی که برای فلسفه مرکز مکتب و روح است

(۴) روسی را که آرمان امام مسند فوایدی که در آن سور و راه و در شب است

آہارا مک یل مورد ابقاد مسار

۱ ممکن بظنر میآورد و حتی ثواریخ صحیح هم مقدار قضایا را تغییر میدهند و بزرگ مینمایند تا مردم را بخواندن آنها راغب سازند و اگر هم چنین نکنند همانا اکثر قضایای حقیر را که چندان برجسته نیست بسکوت میگذرانند و باین سبب امور دیگری را که نقل میکنند چنانکه بوده جلوه نمینماید و هر کس امثال و شواهد تاریخ را جهت رفتار و کردار خویش پیشنهاد کند کارش بدیوانگی کسانی منجر میشود که از پهلوانان و عیاران افسانه‌ها سرمشق می‌گیرند و مقاصدی را که وجهه همت میسازد که از قوه او بیرون است (۱) بلاغت را گرامی داشتیم و بشعر عاشق بودم اما این هر دو را در طبع انسان موهبت میدانستم که اکتساب آن میسر نیست چه هر کس از قوه استدلال بهر مند تراست و افکار خویش را بخته ترمیکند تا روشن و مفهوم گردد مدعای خویش را بهتر در اذهان جای میدهد هر چند بزبان روستائی سخن گوید و علم بلاغت نیاموخته باشد و همچنین کسانی که ابتکار مضامین دلپسند کرده و آنها را لطف و آرایش بیشتر میدهند در شعر مقامی عالی تر دارند اگر چه از علم صنعت شعر بی بهره باشند \*

از ریاضیات لذت مخصوص میبرد از آنرو که براهینش را یقین و واضح می‌یافتیم اما سود درستی از آن دریافته بودم و چون نفع آنرا تنها در صناعات میدیدم سنگفت داشتیم از اینکه بر آن بنیاد سخت و استوار بنائی والا نر نساخته اند (۲) و برعکس این قضیه نوشته‌های قدمای غیر موحد را که از اخلاق بحث کرده‌اند بکاخ بلند بسیار باشکوه مانند یافتیم که بنیادش بر آب باشد چه فضایل را بسیار بالا میبرند و بر هر چیز در عالم مزیت مینهند اما وسیله شناخت آنها را درست بدست نمیدهند و غالباً آنچه را باین اسم شریف میخوانند جز سنگدلی یا نخوت یا نومییدی یا پدر کشی چیزی نیست (۳)

(۱) این سرزنش بیجا نبوده است زیرا که آن زمان تاریخ فقط نقل و قایمی بوده است راست یا دروغ و ناقص و بیشتر راجع بسلاطین و جنگهای آنها و حندان باقصه و افسانه تفاوتی نداشته است لیکن امروز تاریخ گذشته از اینکه در صحت و سقم قضایا تحقیق عمیق میکند اکتفا بمعارفات و اعمال ملوک نکرده کلیه احوال اوام و ملل و ترقی و تنزل آنها را از جهت علم و ادب و صنعت و تجارت و سیاست و دیانت و افکار و عادات و رسوم ظاهر میسارد و علل و اسباب و فلسفه آن هارا جستجو می‌کند و می‌توان گفت مجموعه و خلاصه کلیه معلومات انسان و مخصوصاً اساس سیاست مدن است. (۲) در احوال دکارت بیان کردیم که پیش از او ریاضیات در واقع تفنن بود و این دانشمند آنرا اساس علم قرار داد.

(۳) نظر مصنف در اینجا بحکمای رواقی است سنگدلی اشاره است باینکه آن جماعت فضیلت را در این میدانستند که نفسانیات و عواطف را ترک کنند چنانکه یکی از آنها پسران خود را که بعقیده او برخلاف مصلحت کشور عمل کرده بودند محکوم بقتل نمود و شاهد اعدام آنها گردید و نخوت اشاره به آنست که حکمای مزبور می‌گفتند حکیم مصوم و آزاد و مستقل و بی نیاز است و اعتنا بهیچکس نمیکرد و نومییدی اشاره است باینکه حکمای رواقی از دنیا ناامید میشدند و حتی خود کشی را روا میداشتند و پدر کشی اشاره به آنست که بعضی از رواقیان از کشتن دوستان و خویشان و منسوبان بجهت منظور و آمال فلسفی خود دریغ نکرده‌اند چنانکه پروتوس رومی در کشتن فیصر که میخواست جمهوریت روم را مبدل بسطیلت کند شرکت نمود با آنکه فیصر بر او حق پدری داشت.

علم الهی خودمان را بسی ارجمند می‌شمردم و مانند دیگران وصول بهشت را آرزومند بودم اما یقین آموخته بودند که راه آن برای نادان و نادان یکسان بازااست و رهبرش حقایق منزله می‌باشد که برتر از عقل‌های ماست پس جسارت نداشتم که آن را تابع قوه استدلال ضعیف خود سازم و معتقد بودم که اقدام او نیل بمطالعه در آن حقایق محتاج بتأیید فوق‌العاده از عالم بالا و احراز مقامی فوق بشر است (۱)

از فلسفه (۲) چیزی نمی‌گویم جز اینکه میدیدم با آنکه از چندین قرن نفوس ممتاز بدان سرگرم بوده‌اند هیچ قضیه از آن نیست که موضوع مباحثه و مجادله و بنا بر این مشکوک نباشد و بخود آن چنان غرور نداشتم که امیدوار باشم در این باب بر خوردار تر از دیگران شوم و چون ملاحظه کردم که در هر مبحث چندین رأی مختلف میتوان یافت که هر يك از آنها را جمعی از فضلا طرفدارند در صورتیکه البته رأی صواب و حقیقت یکی بیش نیست پس آنچه صحتش تخمینی بود تقریباً باطل میانگاشتم.

اما دانشهای دیگر چون اصول آنها از فلسفه گرفته شده‌است قیاس می‌کردم که بر بنیادی باین سستی ممکن نیست بتائی استوار گذاشته شده باشد و عزت و نعمتی که از آن علوم ممکن بود تحصیل کنم مرا راغب بفرار گرفتن آنها نی‌ساخت چه بفضل الهی خود را نیازمند نمی‌دیدم که علم را برای مال پیشه کنم و اگر چه مانند پیروان روش کلیان (۳) مجده و شرف را خوار نمی‌شمردم بر آنچه امیدوار نبودم از روی شایستگی داداشوم چندان واقعی نمی‌گذاشتم و بر قدر و قیمت تعلیمات خبیثه (۴) هم آن اندازه خود را آگاه میدانستم که از وعده‌های کیمیاگران و اخبار اهل تنجیم و دروغهای ساحران و نیرنگ‌ها یا گزافه گوئی‌های کسانیکه بیش از معلومات خود داعیه دارند فریب نخورم.

بنابر این همینکه سنم بجائی رسید که توانستم از اختیار آموزگاران بیرون روم آموختن علوم را یکسره رها کرده بر آن شدم که دیگر طلب نکنم مگر دانشی را که در نفس خود یاد رکتاب بزرگ جهان بیابم و بقیه جوانیرا بجها نگر دی و سیاحت در بارها و لشکرها و آمیزش با مردمیکه احوال و اخلاق مختلف دارند و جمع آوری تجارب گوناگون

(۱) در مذهب کاتولیک نجات اخروی بایمان است و ایمان مبنی و موکول بر تعقل نیست و درک اصول دین و ایمان بتفضل الهی است.

(۲) فلسفه که دکارت مورد تحقیق قرار داده همان اسکولاستیک است و خصایص و اعتبارات اهل مدرسه این بود که در مسائل حکمت مباحثه و مجادله کنند و در هر حال بالرام خصم لایل شوند.

(۳) کلیان طائفه از حکمای یونان بودند که حیثیات و اعتبارات دنیوی را حواری می‌شمردند. (۴) از تعلیمات خبیثه مقصود کیمیاگری و تنجیم و ساحری است چنانکه بعد توضیح میکنند تعلیمات مزبور آن زمان هنوز در اروپا شیوع داشت و خبیث از آن جهت می‌گفته که در نرداهل دیانت حرام بود.

گذرانیدم و نفس خود را در قضایائی که زمانه بامن مصادف میساخت بازمایش در میآوردم و در کارهایی که پیش میآمد اندیشه میکردم تا سودی سرم چه گمان داشتم از تحقیقاتی که مردم درباره اموری که مبتلا هستند میکنند که اگر غلط روند در نتیجه آن زیان میبینند بیشتر درك حقایق خواهم نمود تا اربابان علمائیکه دو حجره آرمیده و در نظریاتی اظهار رای میکنند که هیچ نوع تأثیری ندارد و نتیجه عاید ایشان نمیکند جز اینکه شاید بسبب دور بودن آن آراء از فهم عامه می توانست برخود ببالد که هوش و صنعت بسیار بکار برده اند تا آنها را صحیح جلوه دهند ولی همواره سخت مشتاق بودم که تشخیص غلط را از صحیح بیامورم تا کارهای خود را بدرستی بپذیرم و در زندگانی باطمینان راه بپیمایم \*

هر چند تا زمانی که آداب و عادات مردم دیگر را فقط می نگریستم (۱) موحسانی برای یقین نمی یافتم و تقریباً همان انداره اختلاف که در آراء فلاسفه دیده بودم در احوال مردم مشاهده می کردم و بنا بر این بر رگر سودی که از این سر درافس میسر میسر آمد که بسیار چیزها می دیدم که پیش ما ضعیف و رکیک است ولی اقوام بزرگ دیگر آنها را می پذیرند و معمول میدارند و از پیرو عبرت می گیریم که عباد و ملنکائی را که فقط از راه اس و عادت پیدا کرده ام حندان مسلم بدارم و از این راه کم کم بسیاری از اشباهات را از خود دور می کردم که روشنی طبیعی ذهن را مایه تاریکی است و مانع از آنست که شخص بدرستی تعقل نماید . اما چون چند سال از عمر خود را مطالعه کتاب جهان سر بردم و در تحصیل تجربه کوشش نمودم و یکرور بر آن شدم که در خود نیز برای مطالعه گذارم و تمام قوای ذهن خویش را برای اختیار راههایی که باید بپیمایم بکار برم و گمان دارم که فواید مباحثت اروپا و دوری از کسب سبب شد که از آن مطالعه بسی بیشتر سود بردم \*

### بخش دوم

آن زمان در آلمان بودم و حماسه جنگی که هنوز هم پایان نرسیده است (۲) بآن سرزمین رفیع و حو از تماسای - احکمداری امراطور (۳) بسا به بر میگشتم آثار رستم در لشکر گاهی درك کردم و آنچه مصححتی نبود که مرا مشغول کند و از حسن اتفاق اندیشه در دل و هوایی در سر نداشتم که حواس مرا پریشان سازد . من همواره تنها در حجره کنار آتش سر میبرد و فرصت تفکر داشتم و یکی از نخستین فکر ها که بحاطرم رسید این بود که غالباً مصنوعات که دارای اجراء بسیار و دست استادان چند در آن کار بوده است تکمال چیر هائی نیست که یکفر آبر ساخته و پرداخته باشد (۴) چنانکه عمارتی که يك معمار بر عهد گرفته و انجام داده غالباً زیاده و مناسب را از

(۱) یعنی مورد تحقیق قرار میدادم و فقط بطاره می کردم \*

(۲) جنگ سی ساله که دارد سال پس از نیکارش این رساله پایان رسید

(۳) فردیناند دوم پادشاه اسپانیا و محارسان

(۴) نمونه مقدمه است برای ما آنکه چرا علوم سابقین را یکسره کنار گذاشته و خود در

صدد تحصیل معروف برآمده است \*

ساختمانهایی است که چندین کس خواسته اند اصلاح کنند و دیوارهای کهنه را که برای منظوره‌های دیگر ساخته شده بکار برده اند و همچنین شهرهای کهن که نخست دهکده بوده و در روز زمان شهرهای بزرگ شده غالباً نسبت بآبادی‌های مظمی که یک نفر مهندس بسلیقه خود در بیابان طرح ریخته زشت و بدتر کیست هر چند عمارت آنها را چون یکان یکان در نظر گیری بهمان آراستگی ساختمانهای دیگر بلکه آراسته تر است ولیکن چون تنظیم و جمع آنها را بایکدیگر بنگری که یکی بزرگ و دیگری کوچک و کوجه‌ها کج و ناهموار است گویی تصادف و اتفاقی آنها را باین صورت در آورده و اراده مردم عاقل در آن دخیل نبوده است با آنکه در شهر ها همواره مأمورین مخصوص گماشته بودند تا در ساختمانهایی که مردم میکردند مراقبت کنند که مایه زیبائی شهر و تعریح ناظرین باشد پس چون این کیفیت را مشاهده کنیم یقین حاصل می شود که ساخته های دیگران را پرداختن و از آنها انبیه کامل ساختن آسان نیست و همچنین بحاطرم رسید اقوامی که سابقاً نیمه وحشی بوده و متمدن شده و قوانین خود را بر روز زمان بر حسب ضرورت و بواسطه رحمت حاصله از مبارعات و جمایات وضع کرده اند ماسد ملی که از آعار اجتماع بروی از قوانین یک نفر مقرر عاقل نموده اند دارای اسطام نیستند (۱) چنانکه آراستگی دسگاه دیات حقه (۲) که بطامات آنها نامر الهی داده شده باید با دستگاههای دیگر طرف بست باشد و چون ما باید سخن را امور بشری برانیم باز بنیاد می آوریم که ترقیات اسپارت (۳) در قدیم از جهت خوبی و درستی یکان یکان قوانین آن بود چه بسیاری از آنها عجیب و وحشی مخالف آداب و یکوس بلکه سبب آن بود که آن قوانین را یک نفر وضع کرده و همه متوجه یک منظور بود و همچنین فکر کردم که علوم کتابی خاصه آنها که اصولاً فقط احتمالی است و برهانی نیست چو را ندک اندک رعقاید اشخاص بسیار فراهم آمده نمی توانست ماسد تحقیقات یک نفر حردمند که درباره پسرورت امور استدلال ساده طبعی کند بحقیق بر دیک ناسد و پیر یاد کرده که همه از

(۱) عقیده عقلای امروز نکلی مخالف این طراست و معتقدند که بهترین قوانین است که از روی تجربه و بر حسب ضرورت پیش آمد امور وضع شود و ناشی از حجابایی باشد .

(۲) مراد دین مسیح و بالخصوص دسگاه مذهب کاتولیک است

(۳) اسپارت Sparte شهر معسری از یونان که همسر آن بود و قومی جنگجو در آن سکنی داشتند و باقوانین سخت زندگی می کردند و وضع آن قوانین مسوب یکی از قدمی نشان بود معروف به لیکورگ Lycurgue از جمله آن قوانین این بود که هر طفل ناصی انجمنه را بالای کوه برده تلف می نمودند و کودکان خود را تعلیم میدادند که مل ریکری را بر میدادند و نگذارند دیگری مال آنها را بداند و حده و حاسوسی را مسخس من سبب و همه از قوانین و رسوم برای این منظور بود که هر فردی از مردم اسپارت حکمی که شنیده و او بمام مصروف خدمت دولت شود



کودکی برمدی رسیده ایم و مدت زمانی محکوم نفسانیات خود و مرییان خویش بوده ایم و بسا که آنها بایکدیگر ضدیت داشه و شاید همیشه بهترین راه را پیش پای ما نمیگذاشتند پس البته افکار ما انسان پاک و اسوارتواند بود که ممکن می شد اگر می توانستیم از آغاز ولادت قوه فعل خویش را تمام داشته باشیم و جز آن چیزی را برهبری اختیار ننماییم.

راست است که هیچگاه نمیتوانستیم همه خانه های یک شهر را ویران کنند تا آنها را بشکل دیگر بنا کرده و کوچه ها را ریزا سازد و لیکن بسیار دیده می شود که مردم خانه های خود را می کویند و از نو می سازند و حتی بعضی اوقات که پای بست آنها استوار نیست و خود آماده ویرانیست این کار را از ناچاری میکنند. بر همین قیاس تعجب داشتیم که هیچ معقول نخواهد بود که یکی از افراد مردم بخواهد اصلاح کشور کند باینکه همه چیز را از بنیاد تغییر دهد و دولت را و از گون نماید که ارنو بسازد و باینکه همه علوم را تجدید با ترتیب تعلیم آرا در مدارس بکسره دیگرگون کند و لیکن نسبت به عقایدی که من تا آن زمان در خاطر پذیرفته بودم هیچ به آرا آن ندیدم که یکمرتبه عزم کنم بر اینکه همه آنها را از ذهن برون سازم تا آرا آن پس عاید درست بر بجای آنها بگذارم یا همان عقاید پیش را پس آرا آن که میزبان عقل سنجیدم و مطابق بودم دوباره اختیار کنم و جزماً معتقد شدم که باینوسیله زندگی خود را بهتر پیش خواهیم برد با اینکه بر پایدست گفته عمارت بسازم و بر اصولی که در جوانی بنهن گرفته وصحت آنها را تحقیق ننموده ام اعتماد کنم زیرا با آنکه در اینکار مشکلات چند میدیدم آنها را بیچاره میدادستم و طرف نسبت با دسواری نبودی کمترین امری از امور عامه نمی یافسم که آن بناهای بزرگ را (۱) پس از خرابی دوباره ساحن یا با وجود تزلزل نگاهداشتن بغایت دشوار و سقوط آنها نیز البته عیف است و اگر هم عیبها و نقص هایی دارد حنا که از تنوع آنها باید یقین کرد که بعضی آراهای عیب و نقص نیستند اس و عادت آرا ملایم و گوارا ساخته و بسیاری از آنها را محو یا اصلاح کرده که تمهات بقوه عقل ناخزم ممکن نمی شد و در هر حال تحمل آن عیبه آسان تر است تا تبدیل آنها حنا که راههای پر پیچ و خم که میان کوهها گردش میکند کم کم از رف و آمد حنا هموار و آسان میشود که بروی آنها بسی بهتر آرا نیست که خود را بدره و ماهور بزنند و ارکمره و پرتگاهها درو بالا رود برای اینکه راست رفته باشند (۲)

(۱) یعنی اساس دول و ملل و تشکیلات آنها ♦

(۲) همه این مقدمات برای آنست که برساند که میخواهد در اساس سیاست یا روحایت انقلاب بیدارد زیرا هر چند دکار یکی از بررگترین مصلحت کسندگان افکار است ارمتم شلن با انقلاب سحت برهبر داشته است مخصوصاً در عاید دینی و چون تعلیمات علمی آن زمان در دست اولاء دین بود مصلحت کردن آنها هم برلرل اساس دین محسوب میشد.

از اینرو من بهیچوجه طبایع شهر آشوب بی آرام نمی پسندم که اصل و نسب و استطاعت آنها درخور اشتغال بامور عامه نیست و لیکن همواره فکر تجدید و اصلاحی در آن امور دارند و اگر میدانستم در این رساله چیزی هست که چنین سفاقتی درباره من بگمان میآورد از اجازه نسرآن دلخور میشدم چه دلخواه من بیش از این نیست که افکار خویش را اصلاح کنم و بر بنیادی استوار سازم که خود آنرا پی افکنده باشم پس اگر پیروی آن میخوانم کسانی که فضل خداوند بیشتر شامل حال ایشان است شاید نقشه های عالی تر داشته باشند ولیکن برای بسیاری از مردم از آن میترسم که پیروی همین نقشه بر تر از توانائی ایشان باشد و همه کس را نمیرسد که بخواند همه عقایدی که سابقاً بذهنش راه یافته پاك كند چه بیشتر مردم از دو گروه اند که برای هیچك از ایشان اینکار شایسته نیست یکی آنانکه خود را دانایانتر از آنکه هستند میدانند و از شتاب در اتخاذ رأی خود داری نمی توانند و آن اندازه صبر و حوصله ندارند که افکار خویش را سرتیب جریان دهند و بنا برین اگر اصولی که در دست دارند محل شك و ریب قرار داده از راه عمومی كج شوند هرگز سرورشته كار را بدست نمیآورند و همه عمر گمراه میمانند. گروه دیگر کسانی هستند که بسبب عقل یا فروتنی خود مردم دیگر را در همین درست از نادرست توانا بر از خویش شناخته و از ایسان تعلم میتوانند کرد و بنا برین باید پیروی عقاید آنان اکتفا نمایند و از اینکه بقوه شخصی افکار خویش را بهبودی دهند، منصرف باشند اما من اگر همواره تنها يك استاد داشته یا اختلاف عقایدی را که همه وقت میان فضلا بوده در نیافته بودم همانا از گروه دوم میبودم لیکن از همان روزهای مدرسه دانستم که هیچ اندیشه عجیب و رأی سخیمی نیست که یکی از فیلسوفان آنرا اظهار نکرده باشد سپس هنگام جهانگردی دریافتم که مردمانیکه افکارشان از مابسی دور است همه بی تربیت یا وحشی نیستند بلکه بسیاری از آنها باندازه ما و بیش از ما قوه عقل بکار میرسد و نیز بر خوردم باینکه یکن چون از کودکی میان فراسویان یا آلمانیان پرورده شود بکلی فرق دارد با آنکه با همان طبع و همان دهن میان چینیان یا آدمحوران ریست کند تا آنجا که در سیوه حامه و زندگانی مردم آنچه ده سال پیش پسندیده بود و شاید ده سال بعد نیز مرغوب خواهد بود اکنون غریب و رکیک مینماید پس داسم اختیارات ما بیشتر مبنی بر عادت و تقلید است نه بر یقین و تحقیق و سخت تحقیقی که کشف پر دشوار است کبریت آنرا مایط اعتبار نتواند بود چه احتمال در یقین حقیقت رأی نیست بیش از يك گروه است پس ناین دلایل در مصر من هیچکس نبود که عقاید وراثتوام بر دیگران ترجیح دهم و ناچار سده محدود در صد کشف طریق برآید اما مانند کسی که تنها در تاریکی راهی پیماید برآشامد که سیار آرام گذرد

و در هر باب احتیاط تمام بکار برم تا اگر آهسته پیش میروم باری از افتادن مصون باشم حتی اینکه نخواستم نقی هیچیک از عقایدی را که سابقاً بی تحقیق در ذهنم راه یافته بود آغاز کنم مگر اینکه از پیش با تأنی و طول مدت لازم طرح کاری را که در پیش گرفته بودم ریخته و راه صحیح را برای رسیدن بمعرفت آنچه ذهنم بر آن قادر است یافته باشم هنگامیکه جوان تر بودم از ابواب فلسفه بمنطق و از ریاضیات بجبر و مقابله و تحلیل هندسی (۱) بیشتر دل داده بودم و این سه فن یا علم را چنان می پنداشتم که بمقصود من یاری خواهند کرد اما چون درست تأمل نمودم در باره منطق پر خوردم باینکه فایده عمده قیاسات و بیشتر تعلیمات دیگرش این نیست که آدمی چیزی را که نمیداند دریابد بلکه آنست که بتواند آنچه را میداند بدسگری بفهماند یا مانند فن ریمن لول (۲) از آنچه نمیداند بی تصور و تصدیق گه گوی کند و هر چند در واقع دستورهای صحیح نیکو بسیار دارد اما چنان مطالب پر ضرر یا حشو و زاید آمیخته است که جدا کردن مفید آنها از مضر بهمان دشواری است که کسی بخواهد از یک پارچه سنگ مرمر ناهموار پیکر دایان یا منرو (۳) بسازد. اما در باره تحلیل هندسی قدما و جبر و مقابله متأخرین گذشته از این که بر مواد ذهنی مجرد تعلق میگیرند و سودی از آنها نیست هندسه چنان پای بند شکل است که ورزش فوه فهم بدون فرسودن قوه و هم از آن میسر نمیشود و جبر و مقابله گرفتار بعضی قواعد و اقسام است که تاریک و مشوش گردیده و بجای اینکه ذهن را پرورش دهد بیشتر آنرا گرفتار عوائق و تععیدات میسازد (۴) بنا برین معقد شدم که باید روش دیگر بجویم که دارای مزایای این سه فن بوده و از معایب آنها عاری باشد و همچنانکه در مسائل کرب قوانین غالباً بهانه برای فساد میسود و اگر معدود ولی کاملاً مجری و مرعوب باشند انتظام دولت بسی بیستر است در همین قیاس بر آن شدم که بجای قواعد فراوان که منطق آرآن بر کیب یافته چهار دستور آینده مرا بس است بشرط اینکه عزم دائم راسخ کنم بر اینکه هر گز از رعایت آنها تحلف نورزم (۵)

تجست اینکه هیچگاه هیچ حیر را حقیقت پندارم جز آنچه درسی آن بر من بدیهی شود یعنی از شتاب زدگی و سبق ذهن سحت بر هر م و چیزی را بتصدیق بنذریم مگر آنکه

(۱) نه صفحه ۱۰۱ رجوع کنید (۲) صفحه ۷۳ رجوع کنید

(۳) Minerve Diane دو الهه یونانی که مجسمه های رینا از آنها ساخته شده است.  
(۴) باید بخاطر داشت که آرمان تسهیلاتی که امروز در هندسه و جبر و مقابله بعمل آمده هنوز واقع شده بود و دکارت خود یکی از اشخاصی است که در سقیح علوم خاصه ریاضی مداخلت تام داشته و هندسه را از مراجع ناشکال و حیر و مقابله را از قید ارقام بی نیاز ساخته است (صفحه ۱۰۵ رجوع کنید)

(۵) بطور آند، یکی از مهمترین مواضع این کتاب است که سر رشته روش دکارت را دست میدهد و نا درست در آن تأمل کرد برای مرید توضیح رجوع کنید به صفحه ۱۰۰ و ما بعد

در ذهنم چنان روشن و متمایز گردد که جای هیچگونه شکی باقی نماند .  
دوم آنکه هر يك از مشکلاتی را که بطلالعه در میآورم تامیتوانم و باندازه که برای تسهیل حل آن لازم است تقسیم باجزانمایم .  
سوم آنکه افکار خویش بترتیب جاری سازم و از ساده ترین چیزها که علم بآنها آسانتر باشد آغاز کرده کم کم بمعرفت مرکبات برسم و حتی برای اموری که طبعاً تقدم و تأخر ندارد ترتیب فرض کنم .

چهارم آنکه در هر مقام (۱) شماره امور و استقصار را چنان کامل نمایم و باز دید مسائل را باندازه کلی سازم که مطمئن باشم چیزی فرو گزار نشده است .  
تسلسل درازدلائل ساده و آسان که علمای هندسه آنها را بر حسب عادت برای رسیدن بدشوارترین براین خود بکار میبرند مرا بتخیال انداخته بود که جمیع چیزها تئیکه معرفت انسان بر آن تعلق میگیرد بهمان قسم نسبت یکدیگر مترتب میشوند و اگر شخص از پذیرفتن آنچه حقیقت نیست بهره‌ریزد و ترتیبی را که برای قیاس و استنتاج آنها را یکدیگر باید رعایت کرد بنماید هیچ امر دوری نیست که سرانجام بآن نرسد و پنهانی که آشکار نسا زد و من بآسانی دریافتم که از چه چیزها باید آغاز کنم یعنی از آنچه آسان و ساده تر و بههم نزدیک تر است (۲) و چون ملاحظه کردم که از میان همه کسانی که ما اکنون در علوم طلب حقیقت کرده اند تنها ریاضیان ببراین پی برده یعنی دلائل محقق و بدیهی بدست آورده اند شك نمی‌کردم که از همان امور که آنان در نظر گرفته اند باید آغاز کنم هر چند امید سودی از آنها نداشتم جز اینکه ذهنم را عادت دهند که از حقایق تغذیه کند و بدلائل غلط قانع نشود (۳) اما برای این مقصود بنا بگذاشتم که جمیع فنون خاصی را که عموماً ریاضیات میخوانند (۴) فراگیرم و نظر باینکه با وجود اختلاف موضوعات (۵) همه باهم موافقت دارند از آن جهت که منظور علوم مزبور نیست و تناسب (۶) موجود در آن موضوعات است دیدم بهتر آنست آن تناسب را بطور کلی در نظر گیرم و فقط در موضوعاتی که بتواند معرفت آنها را برای من سهیلر نماید (۷) اما آن تناسب را محصور و محدود آن موضوعات ندانم تا

(۱) یعنی حواه در مقام تقسیم مشکلات با حراه نظر بقاعده دوم و حواه در جاری ساختن افکار

ترتیب و تدریج نظر بقاعده سوم

(۲) بمقتضای قاعده سوم .

(۳) رجوع کنید بصفحه ۱۰۵

(۴) ریاضیات منقسم بود بحساب (باحبر و مقابله) و هندسه و نجوم و موسیقی و مبطل و مریا

(۵) موضوع هندسه اشکال است موضوع نجوم ستارگان موضوع موسیقی اصواب موضوع

مبطل و مریا احوال نور

(۶) یعنی نسبت های بین مقادیر از حیث مساوت یا قصان یا اضافه

(۷) یعنی خطوط که ساده ترین کمیات میباشد .

بتوانم بعدها بهر چیز دیگری که درخور باشد شامل نمائیم (۱) پس از آن چون بر خوردم باینکه برای معرفت آن نسبت گاهی محتاجم که هر یک را جداگانه ملاحظه کنم و بعضی اوقات فقط باید آنها را در ذهن نگاه دارم یا چند فقره را جمعا در نظر گیرم فکر کردم که چون بخواهم آنها را جداگانه بیاد آورم باید در خطوط مستقیم فرض کنم زیرا که چیزی از آن ساده تر نمی یافتم یا چیزی که بتوانم در فهم یا حس خود از آن روشن تر تصور نمایم اما چون بخواهم آنها را در ذهن نگاه دارم یا چند فقره را جمعا در نظر گیرم باید بارقام و علامات معدودی هر چه کوتاه تر در آورم (۲) و باین وسیله از تحلیل هندسی و جبر و معادله آنچه نیکوست اختیار کرده و نقص های یکی را بواسطه دیگری رفع خواهم نمود. (۳)

حال بجرأت میتوانم گفت که رعایت این چند دستور که اختیار کرده بودم چنان در حل مسائلی که آن دو علم شامل آنهاست کار را بر من آسان کرد که در ظرف دوسه ماه که مشغول مطالعه آنها بودم در حالی که از ساده ترین و کلی ترین امور آغاز کرده و هر حقیقتی که در می یافتم قاعده تازه برای کشف حقایق دیگر میشد نه تنها مسائل چندی را که سابقا دشوار می پنداشتم حل نمودم بلکه عاقبت چنین یافتم که در مسائلی که بکلی بر من مجهول است اکنون میتوانم در بابم که بچه وسیله و تا چه اندازه حل آنها میسر میشود و شاید که این ادعای مرا گراف ننندارید هر گاه بیاد آورید که چون در هر باب حقیقت یکی بیش نیست پس هر کس آنرا بیابد در آن خصوص آنچه را که دانستن آن ممکن است میداند چنانکه فی الملل کودک که علم حساب آموخته هر گاه چند عدد را موافق قواعد مقرر با هم جمع کند میتواند مطمئن باشد که راجع بمیزان کل آن اعداد آنچه را که ذهن آدمی قادر بر کشف آن هست دریافته است و سر انجام روشی که رعایت ترتیب حقیقی و شماره صحیح از همه احوال امر مجهول مطلوب را بدست میدهد کل آنچه را که موحد قطع و یقین بقواعد علم حساب میباشد شامل است.

اما در پیروی این روش چیزی که بیشتر مایه خرسندی من میشد این بود که اطمینان داشتم در همه مورد عقل خود را اگر بنحو کمال نباشد باری بهترین راهی که برای من

(۱) باین ملاحظه است که دکارت در بعضی از تحریرات خود گفتگو از ریاضیات عمومی میکند (۲) در ادراك موضوعات ریاضی فهم یا عقل و وهم یا خیال بهم مدد میرساند مقادیر چون بطور کلی و مطلق در نظر گرفته شوند معقول صرف میباشند و بعدد باید نموده شوند همینکه حواسیه آنها را بهم در آوریم حرمی میشوند و بصورت خطوط شکل در می آیند اینست که مصنف میگوید چون بخواهم آنها را جداگانه یعنی بطور حرمی در نظر بگیرم خطوط در می آورم و هرگاه بخواهم جمعا یعنی بطور کلی ملحوظ بدارم بعدد میسایم.

(۳) در حید سطر شاره بتصرهات مهمی است که مصنف در ریاضیات نموده و هندسه تحمیمی در استخراج و حیر و مقابله را تجدید کرده است.

مقدور است بکار میبرم از این گذشته در ضمن عمل میدیدم ذهنم اندک اندک خو میکند که منظورهای خود را روشنتر و متمایزتر ادراک نماید و چون آن روش را بنیاده مخصوصی منحصر نساخته بودم امیدواری داشتم که در حل معضلات علوم دیگر نیز مانند غوامض علم جبر و مقابله از آن برخوردار شوم ولیکن دلیری نمیکردم که از آغاز بطلان همه مشکلاتی که بذهن میرسد بپردازم چه این مخالف همان ترتیبی میشد که به اقتضای آن روش است و لیکن چون بیاد آوردم که اصول آنها همه از فلسفه باید اخذ شود و در فلسفه هنوز اصول یقینی نیافته بودم پس اندیشیدم که مقدم بر هر چیز آنست که آن اصول را بدست آورم و چون اینکار مهم ترین امو عالم و بیم شتابزدگی و خطر سبق ذهن در آن از همه پیش است دست بردن بآن باید برای زمانی گذاشته شود که از جهت سن کامل تر باشم چه در آن هنگام پیش از بیست و سه سال نداشتیم و شایسته بود که از دیرگاهی پیش خود را آماده کرده همه عقاید غلط را که تا آن زمان در ذهنم نشسته بود ریشه کن سازم و بجای بسیار نیز بدست آورم که برای استدالات خویش موادی داشته باشم و ضمناً در روشی که پیشهاد خود ساخته بودم پیوسته ورزش نموده استوارتر و زبردست تر شده باشم.

### بخش سوم

باری همچنانکه هر گاه کسی خانه دارد و میخواهد آنرا بکند پیش از دست بردن باینکار هر آینه آنرا میکوبد و مصالح فراهم میسازد و معماری باید یا خود فن معماری میآموزد و با دقت تمام طرح میریزد اما با اینهمه نمیتواند قانع شود بلکه ناچار از پیش خانه دیگری آماده میکند که هنگام ساختمان بتواند در آن بآسایش زیست نماید و همین سان چون مرا عمل بر آن داشت که در عقاید خود مردد باشم برای ایسکه در اعمالم اری بحال تردید نمانم و بتوانم تا ممکن است بخوشی زندگانی کنم یک دستور اخلاقی موقف برای خود برگزیدم و آن مبنی بر سه چهار اصل بود که اینک برای شما از بیان آن تن نمیزنم.

اصل اول اینکه پیرو قوانین و آداب کشور خود باشم و دیانتی را که خداوند در باره من تفضل کرده و از کودکی مرا بآن پرورده است پیوسته نگاه دارم و در امور دیگر پیروی کنم از عقاید معتدل دور از افراط و تفریط که خردمندترین استیخاص را که باید با آنها نشست و برخاست کنم بآن معتد و عامل یابم زیرا چون معتقدات خود را کنار می گذارم که با آزمایش در آورم همانا بهترین کار این بود که عقاید خردمندترین مردم را پیروی کنم و چون ممکن است میان ایرانیها و چینیها هم کسانیکه بدانشمندی خود ما ستمد (۱) سودمندتر

(۱) جواب از سؤال مقدر میدهد و میخواهد برساند که چاره آخر پیروی از دانشمندان کشور خود نیست زیرا که بدانشمندان ممالک دیگر دسترسی ندارد و از میان اقوامیکه در میان تمدن و دانشمندی معروف بودند ایرانیها و چینیها را مناسب است دوری و دسترس مودن مثل ما آورد

آن دانستم که دانشمندی را که با آنها باید آمیزش داشته باشم مقتدای خود قرار دهم و برای اینکه بدانم برآستی عقاید آنها چیست آنچه را بآن عمل میکنند مناطیدانم نه آنچه میگویند زیرا با فساد اخلاق ما کمتر کسی حاضر میشود آنچه را که معتقد است بگوید گذشته از اینکه بسیاری از مردم از عقاید خویش آگاه نیستند چه عملی از ذهن که مایه اعتقاد بامری میشود غیر از آنست که علم یا اعتقاد را حاصل میکنند (۱) و غالباً این دو عمل باهم جمع نمیشود. و هرگاه میدیدم در یک امر چندین عقیده یکسان پذیرفته است آنرا که معتدل تر بود بر میگزیدم چه عقاید معتدل همواره در عمل آسان تر و بر حسب ظاهر بهتر است از آنرو که آنچه زیاده روی و از حد اعتدال بیرون باشد بر حسب عادت بد است و میان نه روی باین ملاحظه پسندیده تر است که اگر کج روم از راه راست کمتر دور شوم چه هرگاه از کناری روم میکنم است راه راست برکنار دیگر باشد و ناچار شوم بآنجا برگردم و بویژه از جمله زیاده روی ها میدانستم تعهداتی را که بموجب آن شخص چیزی از آزادی خود میکاهد هر چند این قاعده را ناپسند میدانم که نظر بتلون نفوس ضعیف برای اینکه اگر کسی نیت خیری دارد آنرا برنگرداند عهد و پیمانی کند که پای بند آن گردد و یا اگر هم نیت او خیر و شری ندارد در معامله برای اطمینان از وقوع آن عقدی ببندد که لازم شود (۲) اما چون من هیچ چیز در جهان نمیدیدم که پیوسته بیک حالت بماند و در باره خویش مخصوصاً امیدوار بودم باینکه همواره آرا خود را تکمیل کنم و بهبودی دهم پس خطای بزرگ و خلاف عقل میدانستم که اگر در آن موقع چیزی را بپسندم مقید شوم که بعد ها نیز آنرا درست بدانم در حالیکه ممکن است درستی او زایل شود یا عقیده من برگردد.

اصل دوم این بود که هر قدر بیشتر بتوانم در کار خود پا برجا و استوار باشم و هرگاه بر رأیی تصمیم کردم هر چند محل شبهه و تردید بوده باشد چنان دنبال آن را بگیرم که گوئی بهیچوجه جای تشکیک نبوده است و درین باب مانند مسافرین رفتار کنم که چون در پیشه راه گم کنند نباید بسرگردانی گاه از یک سو و زمانی سوئی دیگر روند یا یکجا درنگ کنند بلکه باید همواره تا میتوانند بیک جهت بخط مستقیم حرکت کرده بدلائل ضعف تفریط خط سیر ندهند هر چند در آغاز آنرا بتصادف اختیار کرده باشند چه باین شیوه اگر بنقطه مقصود نروند لامحاله بجایی میرسند که در هر حال بهتر از میان پیشه است. همچنین چون غالباً در اعمال زندگی تأخیر جایز نیست این نکته حقیقتی است مسلم که هرگاه کسی قادر بر تشخیص رأی درست نباشد باید رأیی را که درستی آن محتمل است اختیار کند و اگر هم میان چندین رأی ترجیح نتواند باید بر یکی جازم شود و از آن پس در عمل

(۱) مصنف اعتقاد را ناشی از اراده مینداند که قوه قعاله نفس است و علم و قوه منفعله اوست

(۲) میخواهد بگوید بذرها و غنود شرعی را منع نمیکند.

آنرا مورد تردید ندانند بلکه چون موجبات جزم او صحیح بوده آنرا درست و مسلم انگارد و این شیوه از آن زمان مرا رهایی داد از پشیمانی و افسوس‌هایی که نصیب نفوس ضعیف و متردد است و آنان از سستی رأی اموری را نیکو دانسته عمل میکنند و بعد حکم بیدی آن مینمایند.

اصل سوم اینکه همواره بغلیه بر نفس خویش بیشتر بکوشم تا روزگار و بتبدیل آرزوهای خود بیشتر معتقد باشم تا بتغییر امور گیتی و کلیه این اعتقاد را در نفس خود راسخ سازم که جز اندیشه و ضمیر ما هیچ امری کاملاً در اختیار ما نیست و بنا بر این در اموری که سوای خود ماست پس از آنکه بقدر قوه کوشیدیم اگر چیزی بر وفق رضا نشود آنرا نسبت بخود یکسره غیر ممکن بشماریم و همین اعتقاد بس بودنا مرا مانع شود از اینکه آرزویی کنم که بآن نرسم و بنا بر این خرسند باشم زیرا اراده ما طبعاً نمیگراید مگر بآنچه فهم ما حصولش را بوجهی ممکن جلوه میدهد پس اگر جمیع آنچه سوای خود ماست یکسان از توانایی خویش بیرون بدانیم البته فقدان چیزهایی که بطبع از آن محرومیم و تفصیری از آن جهت نکرده ایم مایه حسرت نمیشود چنانکه از دارا نبودن ممالک چین و مکزیک دلتنگ نیستیم و بقول معروف چون ضرورت را فاضلت خود قرار دهم هنگام ناخوشی حسرت نندرستی نخواهیم خورد و در زندان بر آزادی تأسف نخواهیم داشت چنانکه اکنون حسرت نمیریم که تن ما مانند الماس فسادناپذیر نیست یا مانند مرغاث برای پرواز بال‌وپر نداریم ولیکن اذعان میکنیم که ورزش طولانی تکرار و تعکیر بسیار باید تا شخص خود کند باینکه امور را باین وجه ببیند و گمان دارم آن فیلسوفان پیشین (۱) که توانسته اند از سر بنچه روزگار رهایی یابند و با درد مندی و بیچارگی در خرسندی و خوشی با خداوندان خود همچشمی کنند سرکارشان همین بوده است یعنی همواره حدودی را که طبیعت برای ایشان مقرر نموده در نظر داشتند و چنان مسلم میگردند و قطع میکردند که جز اندیشه خود هیچ چیز را در اختیار ندارند که همین کیفیت مانع میشد از اینکه در دل‌های دیگری داشته باشند ولی در عوض توانایی خویش را بر نفس و اندیشه چنان کامل میساختند که از این روح داشتند خود را غنی‌تر و تواناتر و آزاد تر و سعادتمندتر بدانند از همه مردم دیگر که این فلسفه را اختیار ننموده و هر چند بخت و روزگار با آنها مساعد باشد البته آنچه را میخواهند سدا نهند.

باری در تتمیم این دستور اخلاقی بنا گذاشتم بر اینکه کارهای مختلف را که مردم در زندگی دنیا بآن اشتغال میجویند از نظر بگذرانم تا بهترین آنها را برای خویش برگزینم و نمیخواهم از کارهای دیگران سخن گویم ولیکن چنین یافته‌ام که برای

(۱) حکمای رواقی را در نظر دارد و کلام یکی از آن طائفه است که حکیم مابده حداد و خرسند است. کلیه از این دستور سوم اخلاقی استفاده میشود که در کتاب در اخلاق مابده یل شیوه رواقیان بوده و پوشیده نیست که آجماعت از ایزد و طریقه عرفا و مرآتین داشته‌اند.



من نیکوتر کار آنست که در همان شغلی که دارم پایداری نمایم یعنی همه عمر را صرف پروردن عقل کنم و باندازه که میتوانم در شناخت حقیقت بروشی که برای خود اختیار کرده‌ام پیش روم چه از زمانی که بیروی این روش بنا گذاشته بودم چنان شادبهای تمام در می‌یافتم که گمان نمی‌کردم در این زندگانی از آن بهتر و بی‌آزارتر کامرانی میسر شود و چو نت هر روز بآن وسیله حقایقی کشف می‌کردم که بنظر من در کمال اهمیت و برای مردم دیگر عموماً مجهول بود خاطر من چنان خرسند می‌شد که بهیچ چیز دیگر دل نمی‌دادم. از این گذشته اختیار اصول سه‌گانه سابق الذکر مبنی بر عزم من بود برای آنکه کسب معرفت را دنبال کنم زیرا چون خداوند بهر کس بینائی داده که حق را از باطل تمیز دهد هرگز ممکن نبود پیروی عقاید دیگران راضی شوم مگر باین نیت که در زمان مقتضی آنها را با قوه عقل خویش بیازمایم و ایسکه پیروی آن عقاید راضی شده و تردید را از خود دور کردم باین امید بود که اگر عقاید نیکوتری وجود دارد موقع دریافت آنها را از دست نخواهم داد. بالاخره آرزوی خود را محدود نساختم و قانع و خرسند نمی‌شدم اگر راهی در پیش نگرفته بودم که از آن راه باطمینان از کسب همه معلوماتی که بر آن توانا هستم از درک همه نعمتهای حقیقی که برای من میسر است نیز مطمئن باشم خاصه اینکه چون اراده ما مایل بطلب یا دفع چیزی نمی‌شود مگر بسبب اینکه فهم ما آنرا نیک یا بد جلوه می‌دهد پس کردار نیک بسته است بفهم درست (۱) و اگر شخص بنیکوتر وجهی فهم کند نیکوتر علمی که بر آن قادر است نیز مینماید یعنی همه فضایل و نعمتهای دیگر را که ممکن است دارا میشود و هر کس بر این قضیه یقین کند البته خرسند خواهد بود

پس از آنکه این اصول را بدست آوردم و آنها را با حقایق ایمان که همیشه خاطر من بر امور دیگر مقدم میدارد بیک سو گذاشتم بر آن شدم که دیگر معقدهات خویش را می‌توانم بلا مانع دور بیندازم و از آنجا که امیدوار بودم بآموزش مردم اینکار بهتر بپردازم تا بآرامیدن در حجره و کنار آتش که همه تفکرات پیشین در آنجا برای من روی داده بود دو بار عزم سفر کردم و پیش از آن که زمستان بآخر برسد براه افتادم و نه سال بی‌دری دیار بدیار گردس نمودم و کوسیدم تا در همه بازیهای که در نمایشگاه جهان داده میشود از تماشاچیان باشم نه از باری‌گران و مخصوصاً در هر امر اندیش می‌کردم و در آن حال ممکن است آنرا مسکوک سازد و مارا باشباه اندازد پس همواره خطاهائی که سابقاً در ذهنم راه یافته بود برون می‌کردم و در این باب بر روش شکاکان (۲) نمی‌رفتم که

۱ این مدعا موافق است با رای سقراط و اهل طون که فضیلت را دانش میدانند

۲ مصحح ۴۴ رجوع کنید

تشکیک آنها محض شك داشتن است و تعمد دارند که در حال تردید بمانند بلکه برعکس منظور من همه این بود که یقین بر رسم و از خاک سست و رمل‌رھائی یافته و بر سنک و زمین سخت پاگذارم و بگمانم که در این نیت کامیاب میشدم زیرا چون کوشش داشتم غلط غیر متیقن بودن قضایائی را که بنظر دارم بدلائل روشن و مطمئن ثابت کنم نه با حدسیات ضعیف پس همواره از هر قضیه هر چند مشتبّه و مشکوک میشم و سود قطعی میبرم اگر همه این بود که بدانم هیچ معلوم یقینی از آن حاصل نمیشود و همچنانکه مردم چون خانه کهنه را کوبیدند مصالح آنرا برای ساختن خانه نو بکار میبردند منم در ضمن ویران ساختن عقاید ببنیاد خویش مشاهداتی نموده و تجربه های چند می کردم که بآن واسطه بعدها میتوانستم عقاید درست تر اتخاذ کنم و نیز در روشی که پیشنهاد خود ساخته بودم همواره قدم میزدم زیرا علاوه بر آنکه میکوشیدم کلیه افکار خویش را بر وفق قواعد آن روش اداره کنم گاه گاه ساعاتی چند ذخیره و بالاختصاص مصروف مینمودم بعمل کردن در آن روش در مشکلات ریاضی یا غوامض دیگر که میتوانستم يك اندازه نظیر مشکلات ریاضی قرار دهم باین وسیله که آنها را از همه اصول علوم دیگر که بدستی استوار نمیتوانستم (۱) جدا سازم چنانکه بیان آن را در این کتاب در موارد چند (۲) ملاحظه خواهند نمود پس باین روش ظاهراً مانند کسانی روزگار میگذراندم که جز آرام و بی آزار زندگی کردن کاری نداشته در پی جدا ساختن لذایذ از قبايح میباشند برای برخورداری از اوقات فراغت و پرهیز از دلتنگی هر گونه تفریح نجیب را بکار میدارند ولیکن در همان حال از دنبال کردن مقصود باز نمی ایستادم و شاید که در کسب معرفت حقیقت از این راه بیشتر استفاده میکردم تا اینکه تنها بخواندن کتب و معاشرت فضلا اکتفا کنم (۳)

اما این نه سال گذشت و هنوز در باره مشکلاتی که بر حسب عادت میان فضلاء بحث میشود اتخاذ رایی نکرده و بچستن مبانی حکمتی که از فلسفه متداولی (۴) یقین نزدیکتر باشد وارد نشده بودم و چون میدیدم بسیاری از مردمان بلند قدر سابقاً باین کار دست برده و کامیاب نگردیده اند (۵) آنرا چنان دشوار میابگاشتم که شاید جرئت بساقدام

«۱» مقصود اصول طبیعیات ارسطو است

«۲» مقصود کتاب مناظر و کائنات جو وهندسه است که این گفتار مقدمه آن و دو در واقع مصنف انقلابی را که در علم و حکمت آورده در آن کتاب وین مقدمه بنیاد نهاده است.

«۳» از کلیه احوال دلائل برمیآید که بمعاشرت مردم و مخصوصاً جوانان کثرت رعیت

نداشته است «۴» مقصود حکمت اسکولاستیک است که آرمان راجع و اساس معارف اروپا بود

«۵» مقصود فرنسیس بیکن و بعضی از دانشمندان مائۀ شانزدهم میشد صفحه ۷۹ و ۸۰

رجوع کنید»

نیک کردم و لیکن دیدم بر سر زبانها افتاده که من بمقصود راه یافته ام و نمیدانم منشأ این آوازه چه بود اما اگر سخنان خودم در این باب تأثیری داشته و مایه این فرض شده باشد از آن نیست که داعیه علم داشتم بلکه جز این نبوده است که در آنچه نادان بود، بیش از کسانی که تحصیل اجمالی کرده اند صادقانه بنادانی خویش اقرار میکردم و دلایل خود را بر مشکوک دانستن بسیاری از چیزها که مردم دیگر یقین میدادند اظهار مینمودم اما چون آن اندازه بزرگ منش بودم که میخواستم جز آنچه هسم در باره من گمان برند بر آن شدم که بهر وسیله بکوشم تا آواره و نامی را که دریافته ام سزاوار شوم. پس این آرزو درست هشت سال پیش مرا از همه اماکنی که در آنجا دوست و آشنا داشتم دور ساخت و اینجا منزوی گردا مید در کشوری (۱) که طول مدت جنگ (۲) سامانی در آن فراهم کرده که گویا تنها مرادش از لشگر داری آنست که مردمان در کمال آسودگی از ثمرات امنیت بهره مند باشند (۳) و در میان گروهی انوسه که اهل سعی و عمل اند و توجه ایشان بکارهای خویش از کنج کاوی بامور دیگران بیش است و من در اینجا از هیچیک از لوازم آسایش که در شهرهای پررفت آمد فراهم است کمی ندارم هر چند مانند اینکه در بیابان دور دست افتاده با سم توانسته ام بپنهانی و گوشه نشینی بسر برم

### بخش چهارم

نمیدانم نخستین مطالعاتی را که آنجا کردم باید برای شما نقل کنم بانه زیرا که آن مکرها چنان فلسفی و از اندیشه های متعارفی دور است که شاید برای همه کس خوش آیند نباشد و لیکن برای اینکه همه بتوانند نظر کنند در اینکه میانی که من اختیار کرده ام استوار هست یا نیست يك اندازه خود را با جار میدانم که سخنی از آن بمیان آورم (۴) از دیر زمانی برخوردار بوده باینکه در احلاقیات گاهی لازم میسود آدمی عقایدی پیروی کند که غیر یقینی بودن آن را میداند و لیکن مصلحت در این میبیند که آنرا یقین فرض کند چنانکه پیش از این بیان کردیم اما من چون در آن هنگام میخواستم فقط بجستجوی حقیقت متغول باشم معقد شدم که باید کلی شیوه مخالف اختیار کنم و آنچه را اندکی محل شبهه ندارم غلط انگارم تا بسیم آیا سرانجام چیزی در ذهن باقی میماند که بدرستی غیر مشکوک باشد پس حوون گاهی از اوقات حس ما خطا میکند و ما را با شتاب

---

«۱» مملکت هلاک ۲۰۲ حکم هلاکدها با اسپانیا برای تحصیل آزادی واستقلال (۳) نظر باینکه لشکر داری ممالك دیگر برای حنك و حدال بودن برای حفظ انتظام و امنیت  
 «۴» گذشته از عموص مطالب عبارت هم ایجاز محل دارد و باید بتوضیحاتی که در فلسفه دکا داده ام مراجعه نمود صفحه ۱۰۷ تا ۱۱۴ رجوع فرمائید.

میانداؤد فرض کردم که هیچ امری از امور جهان در واقع چنان نیست که حواس بتصور ما درمیآورند و چون کسانی هستند که در مقام استدلال حتی در مسائل بسیار ساده هندسه بخطا میروند و استدلال غلط میکنند و برای منم مانند مردم دیگر خطا جایز است پس همه دلائلی را که پیش از این برهان پنداشته بودم غلط اسگا شتم و چون همه عوالمی که بیداری برای ما دست میدهد در خواب هم پیش میآید در صورتیکه هیچ يك از آنها در آن حال حقیقت ندارد بنا را بر این گذاشتم که فرض کنم هر چه هر وقت بذهن من آمده مانند توهماتیکه در خواب برای مردم دست میدهد بی حقیقت است ولیکن هماندم برخوردیم باینکه دوهمین هنگام که من بنا را بر موهوم بودن همه چیز گذاشته ام شخص خودم که این فکر را می کنم ناچار باید چیزی باشم و توجه کردم که این قضیه «می اندیشم پس هستم» (۱) حقیقتی است چنان استوار و پابرجا که جمیع فرض های غریب و عجیب شکاکان هم نمیتواند آنرا متزلزل کند پس معتقد شدم که بی تأمل می توانم آنرا در فلسفه که در پی آن هستم اصل نخستین قرار دهم.

آنگاه بادقت مطالعه کردم که چه هستم و دیدم می توانم قائل شوم که مطلقاً تن ندارم و جهان و مکانی که من آنجا باشم موجود نیست اما نمی توانم تصور کنم که خود وجود ندارم بلکه برعکس همینکه فکر تشکیک در حقیقت چیزهای دیگر را دارم بیداهت و یقین نتیجه میدهد که من موجودم در صورتیکه اگر فکر از من برداشته شود هر چند کلیه امور دیگر که بتصور من آمده حقیقت داشته باشد هیچ دلیلی برای قائل شدن بوجود خودم نخواهم داشت (۲).

از اینرو دانستم من جوهری هستم که ماهیت یاطبع او فقط فکر داشتن است و هستی او محتاج بمکان و قائم بچیزی مادی نیست و بنا برین آن من یعنی روح (نفس) که بواسطه او آنچه هستم هستم کاملاً از تنم متمایز است بلکه شناختن او از تن آسان تر است و اگر هم تن نمی بود روح تماماً همان بود که هست.

سپس تأمل کردم که بطور کلی چه لازم است برای هر قضیه تا درست و یقینی باشد زیرا چون يك قضیه یقینی یافته ام باید بدانم یقین چیست پس برخوردیم باینکه در این قضیه «فکر دارم پس وجود دارم» هیچ چیز مایه اطمینان من بحقیقت آن نیست مگر این

«۱» یا «فکر دارم پس وجود دارم» این عبارت معروف که اساس فلسفه دکارت واقع شده در فرانسه چنین است *je pense donc je suis* و برین لاتینی چنین ترجمه شده است *Cogito ergo sum* و در نزد حکمای فربك اشاره بقصیه *Cogito* بسیار میسود و مقصود همان جمله است و دو این عبارت مفهوم فکر و اندیشه متضمن معنی حس و شعور و علم و ادراك و اراده نیر هست «۲» یعنی مادام که فکر دارم فرضاً که دنیا معدوم شود من موجودم اما اگر فکر از من زایل گردد فرضاً دنیا موجود باشد من بیستم پس وجود من امری است مطلق که موقوف بر وجود عالم ظاهر نیست

که روشن میبینم که تا وجودی نباشد فکری نیست از اینرو معتقد شدم که قاعده کلی می توانم اختیار کنم که هر چه را روشن و آشکارا درمی یابم حقیقت دارد ولیکن يك اندازه اشکال هست در اینکه بدرستی بدانیم آنچه آشکارا دریافته میشود کدام است. آنگاه فکر کردم که من در حال شك میباشم و بنابراین وجود من کامل نیست زیرا روشن و آشکارا است که دانستن بکمال نزدیک تر است تا شك داشتن پس بر آن شدم که معلوم کنم اندیشه وجود کامل تر از خود را از کجا آورده ام پس آشکارا معلوم شد که آن اندیشه از ذاتی که در واقع کامل تر از من است بمن رسیده است. در خصوص منشاء فکر خودم بر بسیاری از چیزها سوای خویش مانند آسمان و زمین و روشنی و گرمی و هزار چیز دیگر نگرانی نداشتم زیرا چون در آنها چیزی نمی یافتم که آنها را بمن برتر از خودم بنماید می توانستم معتقد شوم که اگر حقیقت دارند بسته بذات من میباشند از جهت کمالی که در آنها هست و اگر حقیقت ندارند منشأ تصور من از آنها عدم یعنی جنبه نقص وجود من است (۱).

اما در باب منشأ تصور وجود کاملتر از خودم چنان بود چه روشن است که آنها ناشی از عدم نمی توان دانست و نیز قبول اینکه وجود کاملتر ناشی از وجود ناقص تر و تابع آن باشد همان اندازه بر ذهن گران است که بخواهد قبول کند که از هیچ چیزی بیرون آید پس می توانستم آنها از خود ناشی بدانم بنا برین چاره نبود جز اینکه بگویم ذاتی بحقیقت کاملتر از من آنها در ذهن من نبوده و آن ذات همه کمالاتی را که بتصور من میآید دارا میباشد یعنی عبارت دیگر اگر بخواهم يك کلمه ادا کنم آن خداست (۲) براین بیان افزودم که چون من بکمالاتی علم دارم که خود فاقد آنها میباشم پس وجود من منحصر بقدر نیستم (اجازه بدهید در اینجا اصطلاحات اهل مدرسه را آزادانه بکار برم) و ناچار وجود دیگری که کاملتر از من که من سست با او باشم آنچه را که دارم ارا و کسب کرده باشم باید بوده باشد چه اگر من تنها و مستقل از هر وجود می بودم و بهره اندکی که از وجود کامل دارم از خودم بود بهمان دلیل کمالات دیگری را هم که میدادستم فاقد آنها هستم میبایست از خود سوایم دارا شوم و بنابراین وجودی باشم بیکران جاوید. بی تغییر همه ذات همه توان مختصر دارای همه کمالاتی که می توانستم در وجود خداوند قائل شوم زیرا بنا بر استدلالی

(۱) این مدعا ناشی از این عقیده است که حقیقت عین وجود است همچنانکه خلاف حقیقت همان عدم است و معنی عبارت اینکه چیزهایی که در مرتبه مادون من هستند منشاء علم من بآنها خود من هستم اگر حقیقت یعنی وجود حدی کمال من منشأ آنست و اگر حقیقت ندارد یعنی معدوم اند تصور من از آنها ناشی از حدی نقص من است.

(۲) عبارت دیگر استدلال دکارت بر اثبات وجود خداوند اینست که فکر وجود کامل در ذهن من هست و چون من ناقص میکنم نیست من خودم منشأ آن فکر باشم پس ناچار وجود کاملی هست که منشأ آن فکر است و وجود کامل خداست.

که کردم برای آنکه به معرفت ذات باری باندازه که برای ذات من میسر است برسم همین بس بود که هر چه را که تصویری از آن در ذهن من است بنظر آورم که آیا دارا بودن آن کمال است یا نقص و یقین میدانستم که هر کدام از آنها که دلائل بر نقص است در وجود بازی نیست و آن دیگرها هست چنانکه میدیدم که شک و تلون و غم و امثال آن نمیتواند در او باشد زیرا که من خود آرزو دارم از این احوال فارغ باشم. از این گذشته اربساری از چیزهای محسوس و جسمانی تصوراتی داشتم و هر چند فرض میکردم خواب میبینم و آنچه رؤیت میکنم یا بخیمال میرسد بی حقیقت است نمی توانستم منکر شوم که تصور آنها راستی در ذهن من موجود است. اما پیش از این روشن دیده بودم که ذات مدرک غیاز جسمانی است و ترکیب مطلقاً علامت تبعیت و تبعیت مسلماً نقص است پس حکم کردم که مرکب بودن از آن دو ذرات (۱) برای خدا کمال نتواند بود و بنا برین ذات باری مرکب نیست اما اگر در عالم اجسامی یا عقول یا ذوات دیگری هست که کامل نباشند وجود آنها البته تابع وقائم بقدرت اوست و بی او یکدم نمی توانند باقی بمانند (۲)

آنگاه خواستم حقایق دیگر جستجو کنم پس موضوع نظر ارباب هندسه را در پیش گرفتم که آرا مانند جسمی پیوسته تصویر می کردم یا فضائی دارای ابعاد نامتناهی طول و عرض و عمق یا ارتفاع قابل تقسیم با جزاء چند که پذیرنده اشکال و مقدارهای مختلف و همه نوع حرکت و تغییر مکان بوده باشند چنانکه ارباب هندسه موضوع نظر خود را تصور میکنند و بعضی از براهین ساده آنها را درم نظر آوردم و متوجه باینکه قطع و یقینی که همه کس درباره آنها قائل است فقط مبنی بر اینست که بر طبق قاعده که پیش از این مذکور داشته ام تصور آنها بدیهی است برخوردم باینکه در آن براهین نیز هیچ چیز نیست که مرا بوجود موضوع (۳) آنها مطمئن سازد چه متلاً تصدیق داشتم باینکه چون فرض مصلب کنیم لازم می آید که مجموع سه زاویه اش دو قائمه باشد اما چیزی نمی یافتم که مرا مطمئن کند در عالم مثلی وجود دارد ولیکن چون بر میگشتم بتصوری که از یک وجود کامل دارم میدیدم همان اندازه متضمن هستی است که در تصور مثلاً دو قائمه بودن سه زاویه ضرورت دارد یا در تصور کره لازم می آید که همه نقاط آن از مرکز یک فاصله باشد بلکه از آنها بدیهی تر و بنابرین هستی خداوند که همان وجود کامل است لا اقل باندازه براهین هندسی متیقن می باشد (۴)

(۱) یعنی ذات مدرک و ذات جسمانی. (۲) اشاره بخلق مدام که در حای خود توصیح داده ایم (بصفه ۱۱۳ رجوع فرمائید) (۳) یسی ابعاد و اشکال (۴) حکمای اروپا این بیان را برهان وجودی *Preuve ontologique* گفته اند ولیکن در حقیقت برهان نیست و حاصل کلام دکارت این می شود که تصور وجود خداوند اضروریات عقلی و بدیهیات است.

اما اینکه بسیاری از مردم شناختن آن وجود و حتی نفس خویش را دشوار می‌یابند بسبب آنست که هیچگاه ذهن خود را از امور محسوس برتر نمی‌برند و باندازه‌خوا کرده‌اند باینکه همه چیز را بوسیله قوه خیال که طریق مختص بتصور اشیاء جسمانی است بنیمن بیآورند که هرچرا بوهم ایشان نگنجد قابل ادراک نمی‌دانند و درستی این قول از اینجا معلوم است که فیلسوفان هم در مدارس باین اصل قائلند که هیچ چیز در فهم انسان وارد نمی‌شود مگر اینکه بدواً بحس درآمده باشد و حال آنکه تصور خدا و روح البته هیچوقت بحس درنیامده و هرکس بخواهد برای درک آن‌ها بقوه وهم و متخیله متوسل شود مانند کسی است که شنیدن آوازا یا بوئیدن بوها را بخواهد بوسیله چشم انجام دهد باین تفاوت که اطمینان بقوه باصره کمتر از شامه یا سامه نیست ولیکن قوه خیال و حس هر گز ما بچیزی مطمئن نمی‌سازد مگر اینکه فهم ما میانجی شود (۱)

باری اگر هنوز کسانی هستند که بادلائلی که من آورده‌ام بهستی خداوند و روح خویش یقین نکرده‌اند باید بدانند که وجود چیزهای دیگر مانند تن و زمین و ستارگان و مانند آن‌ها که شاید بیشتر بآن اطمینان دارند کمتر یقینی است زیرا هر چند اخلاقاً (۲) این چیزها را می‌توان بیقین موجود دانست و شك در وجود آن‌ها سفاقت بنظر می‌آید ولیکن هرگاه شخص عاقل یقین فلسفی را منظور بدارد ناچار تصدیق خواهد کرد که چون انسان در خواب تنی و زمینی و ستارگانی می‌بیند بی حقیقت ولی در حال رؤیا در وجود آن‌ها شك نمی‌کند بر همین قیاس آنچه در بیداری حس می‌کند نیز نمی‌تواند مطمئن باشد زیرا از کجای می‌توان دانست که ادراکات هنگام خواب بی حقیقت تر از محسوسات بیداری است در صورتی که در عالم رؤیا هم قوت وحدت آن‌ها غالباً کمتر از بیداری نیست و هر قدر دانشمندان مطالعه کنند گمان ندارم دلیلی بیابند که بتوانند آن شك را مرتفع کند اینکه از پیس وجود باری را مسلم بدانند چه نخست همین فقره که من آنرا قاعده قرار دادم که هر آنچه ما روشن و آشکارا درک می‌کنیم حقیقت دارد یقین نیست مگر بسبب آنکه خداوند موجود و وجودی کامل است و از ما آنچه هستی است ناشی از اوست (۳) و

(۱) یعنی حواس ظاهر همه در عرض یکدیگرند در حالیکه عقل فوق حواس است پس توقع ادراک معقولات از حواس طاهر بجا تر است تا توقع ادراک بوار چشم .

(۲) دکارت دو قسم یقین قائل است یقین اخلاقی برای آنکه شخص اعمال خود را بر آن مبتنی کند و یقین فلسفی که بیان عقاید باید باشد و آن وقتی است که امری در نزد عقل ضروری شود .  
(۳) بر دکارت اعتراض کرده‌اند که اول اثبات وجود باری را بدهات کرد و اینک حقیقت امور بدیهی را متکی بوجود باری میکند یعنی وجود خداوند را ضامن صحت امور بدیهی قرار میدهد پس دور قائل شده است و درین باب بحث زیاد کرده‌اند و معمله گفته‌اند وقتی که عقل امری را بدهات درک میکند صحتش ضامن خداوند را لازم ندارد چنانچه در موقع ادراک وجود نفس و باری تعالی حاجت نبود ولیکن هنگامیکه عقل استناد نادراک قبلی می‌کند نه حضوری در آن صورت اطمینان بدستی آن طر صدق ذات باری میباشد

از اینجا معلوم میشود که تصورات ما چون امور واقعی هستند و آن اندازه که روشن و آشکارند ناشی از خداوند میباشد از آن جهت جز حقیقت نتوانند بود و بنابراین در تصورات ما خطا نمی افتد مگر در آنها که مبهم و تیره اند بسبب آنکه مناسبتی با عدم دارند یعنی تیرگی و ابهام آنها در نزد ما از آن جهت است که ما وجودهای کامل نیستیم و بدیهی است که ذهن از نسبت دادن نقص یا خطا بخداوند بهمان اندازه با دارد که بخواهد کمال یا حقیقت را ناشی از عدم بدارد اما اگر نمیدانستیم که در وجود ما هر چه حقیقت و واقعیت دارد ناشی از وجودی کامل و بی پایان است تصورات ما هر چند روشن و آشکارا میبود بهیچ دلیل نمیتوانستیم مطمئن شویم که کمال حقیقت را دارا باشند (۱)

اما پس از آنکه شناخت خدا و نفس آن قاعده را بر ما مسلم ساخت باسانی دانسته میشود که عوالمی که در خواب ببخبله ما میگذرد بهیچوجه ما را نسبت به حقیقت افکاری که در بیداری داریم نباید بشک بیندازد زیرا اگر هم در خواب هم تصور واضحی برای ما دست دهد مثلا مهندسی برهانی تازه کشف کند خواب بودنش مانع نیست از اینکه راست باشد و خطاهای بسیار در عالم رویا یعنی اینکه بسی چیزها همان گونه که بحواس ظاهری در بیداری در میآیند در خواب جلوه مینمایند آن نیز نباید ما را در باره حقیقت آن تصورات متزلزل سازد چه در بیداری هم ممکن است در آن امور بخطا رویم چنانکه چون آدمی مبتلا بمرض یرفان باشد همه چیز را زرد می بیند و یا اینکه ستارگان و دیگر حیزهای دور بسیار خرد تر از آن مینماید که هستند زیرا که در هر حال چه در خواب باشیم وجه در بیداری هرگز نباید تسلیم شویم مگر ببداهت امور در نزد عقل و توجه فرمائید که بداهت در نزد عقل را معتبر تر میدانیم در نزد خیال یا حس چه هر چند خورشید را بنهایت روشن میبینیم نباید از آن قیاس کنیم که بزرگی او همانست که میبینیم و همچنان میتوانیم واضح و روشن سر شیری بر تن بزی بصور کنیم و از آن لازم نمی آید که چنین موهومی موجود باشد زیرا عقل حکم نمیکند که آنچه این قسم میبینیم یا تخیل میکنیم واقع است اما حکم میکند که تمام تصورات یا معانی ذهنی ما باید یک منشأ حقیقی داشته باشد (۲) و گرنه ممکن نبود خداوند که مطلقا کامل و حق است آن تصورات یا معانی را در مانده باشد

(۱) این استدلال مبنی بر اینست که کمال و حقیقت معادل با وجود و نقص مساوی

عدم میباشد.

(۲) چنانکه در جای دیگر گفته ایم دکارت تصورات را خطا نمیداند و وقوع خطا را در تصدیق یعنی در مقام نفی و اثبات ممکن می شمارد و معتقد است که حواس طاهر حقایق اشیاء را ما نمی نمایند فقط نفع و ضرر آنها را برای وجود ما معلوم میکنند و اس خود حقیقتی است اما اگر ما بوسیله حواس حکم بحقایق اشیاء نکنیم بخطا میرویم.



و همچنانکه استدلالات ما هرگز در خواب بوضوح و تمامی بیداری نیست هر چند توهمات و تخیلات مادر عالم رؤیا بعضی از اوقات بهمان حدت و صراحت است باز عقل حکم میکند که چون همه افکار ما نمیتواند حقیقت باشد بسبب آنکه ما کامل نیستیم پس آن اندازه از حقیقت که در آنها هست البته در افکار بیداری بیشتر باید باشد تا افکاری که در خواب روی میدهد .

### بخش پنجم

کمال خرسندی را میداشتم که دنباله سخن را بگیرم و سلسله حقایق دیگر را که از آن حقایق اولیه استخراج کرده ام باز نمایم اما چون برای این مقصود محتاج خواهم بود از مسائل چند گفتگو کنم که میان فضلا محل مباحثه است با آنها نمیخواهم نزاع داشته باشم بهتر میدانم خود داری نمایم و فقط بطور کلی اشاره کنم که آن مسائل کدام است تا دانشمندان حکم کنند که عامه را از اطلاع بر خصوصیات آنها مصلحتی و فایده هست یا نیست .

در تصمیم خود باقی بوده ام بر اینکه هیچ اصلی را نپذیرم جز آنچه برای اثبات وجود خدا و نفس بکار برده بودم و هیچ امری را حقیقت نپذیرم مگر آنکه از براین ارباب هندسه روشن تر و متیقن تر بیایم با اینهمه جرأت میگویم که نه تنها در اندک زمانی در کلیه مشکلات مهم که در فلسفه بر حسب عادت محل بحث است کامیابی حاصل نمودم بلکه بر خوردم ببعضی قوانین که خداوند چنان در عالم خلقت مقرر داشته و صورتی از آن در ذهن ما نگاشته است که پس از آن که بقدر کفایت اندیشه کردیم نمیتوانیم شك نمایم که آنچه در عالم هست یا روی میدهد قوانین مزبور کاملاً در آن مرعی میباشد . سپس چون دنباله آن قوانین را گرفتم گمان دارم حقایقی چند مکشوف ساختم که از هر چه پیش از آن دریافته یا امیدوار بدریافت آن بودم سودمندتر و مهمتر بود .

ولیکن چون اصول آن کشفیات را در تصنیفی (۱) بیان کرده ام که بعضی از ملاحظات طبع و نشرش را مناسب نمیدانم بهترین وسیله شناساندن آنها این است که محتویات آن کتاب را باختصار ذکر کنم . قصد این بود که آنچه را پیش از نوشتن کتاب گمان میکردم در خصوص حقیقت اشیاء جسمانی میدادم در آن درج نمایم اما همچنانکه نقاشان چون نمیتوانند همه سطوح جسم جامدی را بربك صفحه بنمایند یکی از سطوح مهم

---

(۱) مقصود کتاب موسوم به « احوال عالم » Traité du Monde که چون مشتمل و مستی بر رای حرکت رمس بوده همینکه گالیله باین جرم محکوم شد دکارت از طبع و نشر آن تصنیف منصرف گردید و از بیان آنها که اینجا میکند میخواهد زمینه تهیه نماید شاید بتواند آن کتاب را بیعده و عوعا منتشر سازد .

آنها اختیار کرده و روشنائی میدهند و دیگرها را در سایه میاندازند و نمیتوانند مگر با اندازه که بواسطه نظر کردن بآن سطح دیدن آنها ممکن است منهم از ترس اینکه نتوانم آنچه را در ضمیر دارم بنگارم بنار ابراین گذاشتم که آنچه در خصوص نور درك کرده‌ام بتفصیل بیان کنم آنگاه بمناسبت نور چیزی از خورشید و ستارگان ثابت بگویم بسبب اینکه نور تقریباً تنها از آن اجسام میتابد و از افلاك سخن برانجه آنها نور را انتقال میدهند و از سیارات و ستاره‌های دنباله دار و زمین گفتگو بمیان آورم از آنجهت که نور را منعکس میکنند و بالاختصاص از همه اجسامی که در روی زمین موجود است سخن گویم از آن رو که یا رنگین یا حاکی ماورا یا نورانی میباشند و عاقبت از آدمی بحث کنم بملاحظه اینکه ناظر نور است حتی برای اینکه مطلب پر زنده نباشد و آنچه را در نظر داشتم بهتر بآزادی بیان کرده مجبور نشوم نسبت بقایدی که فضلائد یافته اندرد یا قبول اظهار کنم بنا گذاشتم که این عالم راها نمایم تا میدان مباحثه ایشان باشد و عالم دیگری فرض کنیم که خداوند در جایی دیگر در فضای موهوم مقداری از ماده بفزاید و اجزاء عدیده آنها بی ترتیب و بانواع مختلف بحرکت درآورده و اختلاطی و هبائی (۱) فراهم کند همان اندازه مشوش که شاعران بتوانند تخیل کنند (۲) و سپس کاری نکنند جز رسانیدن همان مددی که بر حسب عادت بعالم خلقت می‌رساند و آنها را بجا کند تا بروفق قوانینی که برقرار فرموده جریان یابد و با این فرض بینیم چه پیش می‌آید، (۳) پس بدو احوال آن ماده را بیان کردم و آن را چنان باز نمودم که بگمانم چیزی روشن تر و مفهوم تر از آن در دنیا نیست مگر آنچه در باره خداوند و نفس پیش ازین گفته‌ام چه مخصوصاً فرض کردم که در آن ماده هیچیک از صور یا صفاتی (۴) که در نزد اهل مدرسه محل مشاجره است وجود ندارد و هیچ چیز بکه معرفتش برای اذهان ما

#### (۱) Chaos

(۲) اشاره است بشویش اوضاعیکه هیسودوس شاعر یونانی در کتاب خلقت ولو کرسیوس

شاعر رومی در کتاب طبیعت فرض کرده اند.

(۳) چون منظور دکارت این بوده که کلیه خلقت و امور عالم را بوجه علمی بیان کرده و تابع قوانین علم حرکات قرار دهد و این مدعا مخالف تعلیمات اسکولاستیک و تغییراتی بوده که اولیای دین کاتولیک از مدلول تورات میکردند لهذا عقاید خود را در طبیعیات باین عنوان پیش آورده که عالم موجود را موضوع بحث قرار نداده و عالم موهومی فرض کرده و اصول متخذه خود را بآن عالم تطبیق نموده و خواسته است بطور غیر مستقیم برساند که عالم موجود هم تابع همان قوانین است و جریان امور بر طبق قوانین مزبور ضروری است.

(۴) باصطلاح حکمای قدیم صور جسمیه و نوعیه و خواص و طبایع اجسام و مقصود ادبای فرض آنست که مستقیماً تعلیمات اسکولاستیک را انکار نکند بلکه چون معلوم شد عالم را بوجه دیگر میتوان توجیه نمود تعلیمات اسکولاستیک ضماً و بالتبع ابطال شود.

باندازه فطری نباشد که در آن باب تجاهل هم نتوانیم بکنیم. آنگاه باز نمودم که قوانین طبیعت چگونه است و دلایل خود را بر هیچ اصلی متکی نساختم مگر بر کمالات بی پایان الهی و آنچه از قوانین مزبور ممکن بود محل شبهه واقع شود در اثبات آن اهتمام کردم و باز نمودم که اگر خداوند عوالم بسیار نیز خلق می فرمود در هیچ کدام از آنها آن قوانین غیر مرعی نمی ماند. سپس ظاهر کردم که جزء اعظم آن ماده بمقتضای قوانین مزبور البته باید بترتیبی قرار گیرد که متشابه با افلاك ما باشد و قسمتی از آن باید يك کره زمین تشکیل دهد و قسمت دیگر سیارات و ستاره های دنباله دار را بسازد و مقداری از آنها يك خورشید و ستارگان ثابت ایجاد کند و در این مقام درباره نور بسط سخن دادم و بتفصیل بیان کردم که نوری که در خورشید و ستارگان باید باشد چیست و چگونه از آنجا در يك دم فضای پهناور آسمان را می پیماید (۱) و از سیارات و ستاره های دنباله دار بسوی زمین منعکس می گردد و نیز مطالبی چند راجع بماده افلاك و ستاره ها و وضع و حرکات و تمام صفات آنها افزودم حنانکه بعقیده خود بدورستی باز نمودم که در این عالم واقعی هیچ چیز دیده میشود که در آن عالم فرضی که وصف می کردم مانند آن نباشد یا نتواند باشد و آنگاه از آنجا سخن را بالاخصصاص بسوی زمین کشانیدم و باز نمودم که هر چند فرض من بصراحت این بود که خداوند در ماده که زمین را از آن ترکیب کرده تقل قرار نداده است معذلك تمام اجزای آن درست بسوی مرکز متوجه میشوند (۲) و چون در سطح زمین آب و هوا موجود باشد اوضاع افلاك و ستارگان مخصوصاً ماه میبایست سبب ظهور جزر و مدی شود که از هر جیت مانند جزر و مد دریاهاى ما باشد و علاوه هم آب و هم هوا باید جریانی از مشرق بسوی مغرب داشته باشند چنانکه در اقطار میان مدارین (۳) مشاهده میشود و نیز در روی زمین باید کوه و دریا و چشمه و رودخانه طبیعت حادث گردد و در کانهها معدنیات موجود شود و دریا بانها گیاه بروید و بطور کلی همه موادى که متزح یا مرکب مینامند تکوین گردد و منجمله چون بعد از ستارگان در دنیا بجز آتش چیزی نمیدانم که نور از آن بتأدیس ساعی شدم که آنچه راجع بماهیت آتش است بدورستی معلوم کنم که چگونه ظاهر میشود و دوام می یابد و چرا گاهی حرارت بینور و زمانی نور بی حرارت دارد و چگونه در اجسام رنگهای گوناگون عارض میسازد و حالات مختلف دیگر و بعضی را ذوب و برخی را سخت میکند و تقریباً همه را میسوزاند یا تبدیل بدود و خاکستر میکند و بقوت عمل خود از خاکستر آبگینه میسازد و خون تبدیل خاکستر بشیسه بنظر من یکی از معجز ترین اموری

(۱) دکارت مانند حکمای سلف سیر نور را آبی میدانست

(۲) حکمای اسکولاستیک میل احسام را در مرکز نتیجه تقل و تقل را نتیجه طبیعت جسم میدانستند

(۳) مدر رسال سلطان و مدر رسال جدی .

است که در طبیعت واقع میشود مخصوصاً از بیان آن مسرت تام داشتم .  
 'و لیکن از این بیانات نمیخواستم نتیجه بگیرم که این عالم چنانکه من وصف میکنم  
 خلق شده است (۱) چه بیشتر محتمل است که خداوند آنرا هم از آغاز انسان که میبایست  
 باشد آفریده است اما یقین است والهیون مسلم دارند که فعلی که خداوند اکنون بآن  
 فعل عالم را نگاه میدارد درست همان فعلی است که بآن عالم را آفریده است چنانکه  
 اگر هم در ابتدای امر جز صورتی مشوش بعالم نمیداد میتوان معتقد شد همینقدر که  
 قوانین طبیعت را مقرر میفرمود و باو مدد میرسانید تا برسم خود عمل نماید بهمین وسیله  
 اشیاء مادی صرف بمرو زمان بحالتی که اکنون آنها را میبینیم در میآمدند و با فرض  
 اینکه آن اشیاء باین طریق تدریجاً ظهور یافته اند درک حقیقت آنها آسان تر است  
 تا اینکه خلقت آنها را دفعی از ابتداء ساخته و پرداخته تصور نمایم و در هر حال بمعجزه  
 بودت خلقت هم خللی وارد نمیآید :

از بیان اجسام بی جان و گیاهها بجانوران و مخصوصاً بانسان پرداختم اما چون  
 معرفت کافی باحوال آنها نداشتم که بشیوه مسائل دیگر بیان کنم یعنی معلول از علت در آورم  
 و باز نمایم که آن موجودات را طبیعت از چه مواد و چسان باید تولید کند اکتفا کردم باین  
 فرض که خداوند بدن انسان را چه از جهت صورت بیرونی جوارح و چه از حیث ترکیب  
 درونی اعضاء کاملاً بهمین قسم که هستیم از همان ماده که وصف کرده بودم آفریده و بدو  
 نفس ناطقه یا چیزی که کار روح نباتی یا حساس را انجام دهد در آن قرار نداده و فقط  
 در قلب او قسمتی از آن حرارت های بی روشنی که پیش از این بیان نموده بودم را انگیخته  
 است و آن حرارت را از همان جنس فرض کردم که علف را هنگامی که برای خشکانیدن  
 جمع میکنند گرم مینماید یا شراب تازه را روی ثفل انگور بجوش میآورد زیرا چون  
 سنجیدم که در نتیجه این فرض چه اعمالی ممکن است از تن سرزند آنرا درست مطابق  
 یافته ام یا جمیع آنچه در تن میتواند بدون فکر (۲) و مداخلیت نفس یعنی آن قسمت ممتاز  
 از تن که بیش گفتیم طبع او تنها فکر کردن است واقع شود و اعمال مزبور تماماً همان  
 است که جانوران بی عقل در آن با مشربك اند و هیچیک از اعمال مرتبط بضرر را که  
 از آنجهت که ما انسان هستیم مختص بماست در آن نیافتیم آنگاه چون فرض کردم که  
 خداوند نفس ناطقه را بیافریند و بترتیبی که در آن رساله بیان کرده ام بدن ملحق سازد

---

(۱) یعنی تام و تمام ، به آنطور که مصنف فرض کرده که حالق اشیاء و قوایین طبیعت  
 را ایجاد فرموده و سپس عالم بر حسب قوایین طبیعت و بمرو زمان صورت حالیه را یافته است  
 (۲) مراد از فکر اعم از شعور عقل و اراده است .

همانند این اعمال اختصاصی انسان را هم در آنجا یافتیم (۱)  
اما برای آنکه معلوم شود این مسائل را چگونه در آن رساله باز نموده ام بیان حرکت قلب و شرايين را که نخستين حرکتی است که در جانوران مشاهده میشود و از همه شایع تر است در اینجا نقل میکنم (۲) سپس باسانی از آن میتوان حرکت دیگر را قیاس نمود و برای آسانی درک مطلبی که در پیش است کسانی که از علم تشریح بهره نداشتند بهتر آنست که زحمت کشیده پیش از خواندن این مبحث قلب یکی از حیوانات بزرگ را که دارای ريتين میباشد و از هر جهت شبیه بقلب انسان است شکافته ملاحظه نمایند و حجرتين یعنی دو بطن (۳) آن را ببینند نخست آنکه بجانب راست است و دلوله وسیع بآن مربوط میباشد یکی ورید اجوف که مجمع عمده خون و مانند تنه درختی است که سایر آورده شاخه های آن محسوب میشوند دیگری ورید شریانی (۴) که بخلط نامیده شده زیرا در واقع شریان است و مبدأ آن قلب میباشد و پس از خروج از قلب چندین شعبه شده در ريتين منتشر میگردد .

دوم بطن سمت چپ که آنهم مربوط بدو لوله است بزرگی لوله های سابق الذکر بلکه بزرگتر که یکی موسوم است بشریان وریدی (۵) و این اسم نیز غلط است بواسطه اینکه آن ورید حقیقی است و از ریه میآید و آنجا منشعب بچند شعبه است که یا شعب ورید شریانی و شعب مجرای موسوم بقصبه الریه که هوای تنفس از آن داخل میشود در هم پیچیده شده است و دیگری شریان کبیر است (۶) که از قلب بیرون میآید و شعب آن بتمام بدن میرود و نیز باید توجه بفرمائید بیازده پرده پوستی (۷) کوچکی که چهار منفذ واقع در آن دو حجره را مانند دریچه میبندند و باز میکنند سه پرده در مدخل ورید اجوف است و چنان قرار گرفته که جریان خون را از ورید اجوف بدرون بطن راست قلب نمی تواند مانع شود و لیکن خروج آن را منع میکند سه پرده دیگر در مدخل ورید شریانی

(۱) اشاره باینست که اسان فقط دارای يك نفس ناطقه است که غیر مادی و مجرد و ملکوتیست و حس و شعور و عقل و اراده منتسب باوست و یکپدن که مادی است و از هر جهت تابع قوانین ماده است و احوال او حتی از جهت اعمال حیاتی تابع قواعد طبیعی و ریاضی میباشد عبارت دیگر بدن اسان صرف نظر از نفس ناطقه مانند دستگاه ساعت است و بهمین جهت حیوانات را که دارای نفس ناطقه نیستند حساس نمیداند و مانند آلات و ادوات می پندارد چنانکه بعد توضیح خواهد کرد .

(۲) در این بیانات اشتباهاتی هست که بعد ها علمای علم تشریح رفع کرده اند

(۳) ادین قلب را اتساع منتها الیه ورید اجوف و ورید ریوی قرض کرده است چنانکه

دیلا تصریح میکند

(۴) امروز شریان ریوی میگویند «۵» باصطلاح امروز ورید ریوی

(۶) شریان ورطی «۷» دسامهای قلب

و برعکس چنان واقع شده که خونی که در آن بطن است بریه میرود اما خونی که در ریه است بقلب نمیتواند برگردد و بهمین قسم دو پرده در مدخل شریان وریدی میباشد که خون را از ریه ببطن چپ قلب راه میدهد اما مانع بازگشت آنست و سه پرده آخری در ابتدای شریان کبیر است و خروج خون را از قلب مانع نیست اما نمیتواند بقلب برگردد علت و اختلاف عدد پرده ها جز این نیست که چون منفذ شریان وریدی بسبب موقعش بعضی شکل افتاده با دو پرده بسهولت بسته می شود ولیکن آن دیگر ها چون مدورند سه پرده حاجت دارند و نیز باید توجه کرد که شریان کبیر و ورید شریانی جنساً سخت تر و محکم تر از شریان وریدی و رید اجوف میباشد و این دو وعاء اخیر پیش از آنکه وارد قلب شوند اتساع یافته و حالت دو کیسه پیدا میکنند و آنها را اذن قلب خوانند و از عضله شبیه بعضی قلب ساخته شده اند و نیز باید متوجه بود که در قلب از هر موضع دیگر بدن حرارت بیش است و این حرارت میتواند سبب شود که هرگاه قطره از خون داخل حجرتین گردد فوراً مانند هر مایع دیگر که آنرا قطره قطره وارد طرف پر حرارتی کنند بزرگ شده ابسط یابد.

پس از توجه بمسائل مزبور برای بیان حرکت قلب حاجت بذکر چیزی ندارم جز اینکه هرگاه حجرتین قلب پر از خون نباشد ناچار از ورید اجوف در بطن راست و از شریان وریدی در بطن چپ وارد میشود زیرا که آن دو وعاء همیشه از خون پر است و منافذ آنها که رو بسوی قلب دارند در آن حال بسته نمیتوانند شد اما همینکه در هر يك از حجرتین يك قطره خون داخل میگردد چون منافذی که از آن وارد میشود وسیع می باشد و اوغیه که از آن جریان مییابد پر از خون است آن قطره ها هم درشت خواهند بود و بسبب حرارتی که در قلب هست متخلخل و منبسط میشوند و باین جهت تمام قلب بپاخ میکند و پنج پرده واقعه در مدخل دو وعائی که خون از آنها وارد شده بسته میشود و نمیتواند از آنها برآید بر آن خون بسمت قلب پایین برود و چون آن دو قطره خون که وارد شده همواره متسع میشود عاقبت شش پرده دیگر را که در مدخل دو وعاء دیگر واقع پس زده در بچه ها را باز می کنند و برون میروند باین طریق همه شعب ورید شریانی و شریان کبیر را در يك آن باقلب منتفخ و منبسط میسازد اما پس از آن چون خون سرد میشود فوراً قلب و شرائین دوباره منقبض میشوند و در بچه های شش گانه آنها بسته شده و در بچه های پنجگانه ورید اجوف و شریان وریدی باز میشود و دو قطره خون دیگر وارد قلب گردیده دوباره مانند سابق قلب و شرائین را منبسط می نماید و چون خوبی که باین ترتیب داخل قلب میشود از آن دو کیسه که اذین مینامند عبور میکند باین سبب حرکت آنها عکس حرکت قلب است و هنگامی که او منبسط میگردد آنها منقبض میشوند - راین گذشته محض اینکه اگر کسی قوت براهین ریاضی را نداند و معتد باشد که دلایل متیقن را از

محتمل تمیز دهد بی مطالعه انکار این مطالب نکند، خبر میدهم که این حرکات قلب که بیان کردم از وضع اعضائی که با چشم میتوان در قلب دید و حرارتی که بآدمیت میتوان حس کرد و ماهیت خون که بتجربه میتوان شناخت بالضرورة نتیجه میشود چنانکه حرکت ساعت از قوت و وضع و شکل لنگرها و چرخهای آن بالضرورة حادث میگردد اما اگر بپرسند چگونه است که خون وریدها را با وجود جریان دائمی و ورود بقلب تمام نمیشود و شرائین مبتلی نمی گردند در صورتیکه کلیه خونی که بقلب میرسد بآنها میرود باین سؤال جواب دیگری حاجت ندارم بدهم جز آنچه یکنفر طبیب انگلیسی (۱) سابقاً گفته و در حل این مسئله فضل تقدم دارد و نخستین کسی است که تعلیم نموده است که در انتهای شرائین مجاری باریک بسیار هست و بواسطه آنها خونی که از قلب بشرائین میرود وارد شعب کوچک آورده شده از آنجا دو باره بقلب بر میگردد و باین واسطه جریان خون یک دوران دائمی میشود.

طبیب مزبور این مطلب را بخوبی ثابت میکند بواسطه تجربه کثیر الوقوع جراحان که چون بازوی انسان را در بالای نقطه که رک میزنند اندکی محکم میندند خون مرادان تر بیرون میآید و اگر در زیر نقطه رک زدن یعنی میان آن نقطه و پنجه بازو را بیندند یا اگر در بالای آن نقطه بند را سخت محکم نمایند برعکس واقع میشود و دلیل آن اینست که چون بند اندکی محکم بسته باشد خونی که در بازو موجود است از آورده بقلب نمیتواند برود ولیکن مانع نیست از اینکه از شرائین باورده بیاید بسبب اینکه شرائین ربر آورده واقع میباشد و چون جدار آنها سخت تر است کمتر فشرده میشود و همچنین خونی که از قلب میآید بیشتر بقوت از شرائین بسوی پنجه مایل میشود با خونی که از آورده بقلب بر میگردد و چون خون بواسطه منفذی که در یکی از آورده احداث شده بیرون میرود ناچار باید در زیر بند یعنی بجانب انتهای بازو راهی باشد که بتواند از آن راه از شرائین عبور کند و نیز طبیب مزبور آنچرا در باب جریان خون گفته بخوبی ثابت میکند بوجود پرده های پوستی کوچکی که در طول آورده در نقاط چند واقع و مانع از آن هستند که خون از میان بدن باطراف برود و فقط میگذرانند که از اطراف قلب بر گردد و علاوه بواسطه این تجربه مطلب را اثبات میکند که هرگاه یکی از شرائین را قطع کند در اندک زمانی کلیه خونی که در بدن هست خارج میشود هر چند آن جریان را در نزدیکی قلب محکم بسته و میان قلب و بند بریده باشند تا حای این فرض نباشد که خونی که بیرون میرود از جای دیگر میآید.

اما امور دیگر نیز بسیار هست دال بر اینکه سبب حقیقی حرکت خون آن است

(۱) هارو Harvey که کاشف دوران دم است

که من باز نمودم از جمله یکی تفاوت میان خونی که از وریدها بیرون می آید و خونی که از شریانها خارج میشود نتواند بود مگر از اینکه چون خون از قلب میگذرد تغلغل و تقریباً تقطیر مییابد و لطیف تر و زنده تر است و چون از قلب بیرون آمد یعنی هنگامیکه در شریانها است لطیف تر و زنده تر و گرم تر است از زمانی که هنوز وارد قلب نشده و در وریدها مییابد و اگر درست توجه کنند خواهند دید که این تفاوت در نقاط نزدیک به قلب محسوستر است تا در نقاط دور و سختی جدار و رید شریانی و شریان کبیر بخوبی مینماید که خون با آنها بیشتر بقوت بر میخورد تا بوریدها و علت آن که بطن چپ و شریان کبیر بزرگتر و وسیعتر از بطن راست و شریان وریدی است جز این نتواند بود که خون شریان وریدی پس از آنکه از قلب عبور کرد فقط در ریتین سیر نموده و بنا بر این رقیق است و از خونی که از ورید اجوف می آید بیشتر و آسان تر متخلخل میشود و پزشکان چون نبض را امتحان میکنند از اینجا مطلب در می یابند که میدانند رقت یافتن خون بواسطه حرارت قلب در حالت های مختلف شدید و ضعیف و نند و کند میشود و چون مطالعه کنیم که حرارت قلب چگونه با اعضای دیگر میرسد همانا باید قبول کنیم که بواسطه خون است که در گذر کردن از قلب گرم شده در سراسر بدن روان میشود و بهمین علت هر گاه خون را از قسمتی از تن بگیرند حرارت آن نیز بر طرف میشود و اگر قلب بگرمی آهن تقطیده هم میبود هر گاه دائما خون نازه با طرف تن روانه نمی کردند نمی توانست آنها را گرم نگاه بدارد و نیز از اینجا پیداست که خاصیت حقیقی تنفس آنست که هوای تازه با اندازه کمایت ریه برساند تا خونی که در بطن راست قلب رقیق و تقریباً بخار شده آنجا برود و پیش از ریختن بطن چپ غلظت یافته دوباره مبدل بخون شود و اگر جز این بود نمیتوانست آتشی را که در قلب هسب زنده نگاه بدارد و این مدعا ثابت میشود باینکه جانورانی که ریه ندارند قلبشان يك بطن دارد و بس کودکان هنگامی که در شکم مادر هستند و نمی توانند ریه را بکار بیندازند منفذی دارند که خون ورید اجوف بواسطه آن بطن چپ قلب میرود و مجرانی دارند که خون ورید شریانی از آن مجری بشریان کبیر میرسد بی آنکه از ریه بگذرد دیگر اینکه بخته شدن غذا در معده چگونه واقع میشود هر گاه قلب بوسیله شریانها حرارت بآن نمی رسانید و بعضی اجزای سیال تر خون را که حمده هضم غذا میباشند بجا میسرستاد و عملی که شیره آن غذاها را تبدیل بخون میکند با سابی مفهوم خواهد شد هر گاه توجه کنند باینکه آن شیره هر روز شاید یکصد بلکه دویست مرتبه بقلب می آید و بر میگردد و تقطیر میشود و برای بیان عمل تغذیه و تولید اخلاط مختلف بدن حاجت چیز دیگر نیست جز اینکه بگوئیم خون حون رقیق میگردد و از قلب با طرف شرايين میرود و قوت حرکتش سبب میشود که بعضی از اجزاء آن میان اجزاء اعضا متوقف میشود و بعضی اجزاء دیگر را از آن بیرون کرده جای آنها را میگیرند و بر حسب موقع و شکل و خردی و بزرگی حلال



و قرحی که ملاقات میکنند در بعضی نقاط بیشتر جا میگیرند تا نقاط دیگر. چنانکه همه کس دیده است که غربالهای چند که درشتی منافذ آنها مختلف است دانه‌های متفاوت را از یکدیگر جدا میسازند و از همه مهمتر در میان همه این امور حدود روح حیوانی (۱) است که بنسیم بسیار لطیف با شعله بسیار صافی و حدیدی میماند که دائماً بفرآوانی قلب و دماغ بالا می‌رود و از آنجا بوسیله اعصاب بعضلات میرسد و همه اعضا را بحرکت می‌آورد و اینکه اجزای پر حرکت و نافذ تر خون چون جهت احداث آن روح حیوانی مستعدترند بدماغ بیشتر میل میکنند تا بنقاط دیگر علتی برای آن لازم نیست فرض کنیم جز اینکه بگوئیم شراینی که آنرا بدماغ میرسانند از شراین دیگر که از قلب بر می‌آیند مستقیم‌ترند و بنا بر این مقتضای قوانین حرکات که همان قوانین طبیعی میباشند همینکه چندین چیز متعقلاً یک سو متوجه باشند و در آنجا برای همه آنها جانی باشد (چنانکه اجزاء خونی که در بطن چپ قلب خارج میشوند همه متوجه دماغ میگردند) ناچار اجزائی که قوی‌ترند اجزای ضعیف کم حرکت را ممانعت مینمایند و بنتهائی خود را بمقصد میرسانند

در رساله که پیش ازین میخواستیم منتشر کنیم همه این مطالب را یک اندازه بتفصیل بیان کرده بودیم پس از آن باز نموده بودیم که ساختمان اعصاب و عضلات بدن انسان چگونه باید باشد تا روح حیوانی که درون آنست بتواند اعضا را حرکت دهد چنانکه میبینیم سر بریده با ایسکه بیجان است باز اندک مدتی پس از جدا شدن از تن می‌جنبند و خاک را بدندان میگیرد و نیز شرح داده بودیم که در دماغ چه تغییراتی باید واقع شود تا خواب و بیداری عارض گردد و در خواب رویا دست دهد و چگونه روشنی و آواز و بو و مزه و گرمی و حواس دیگر اشیاء خارجی بوسیله حواس میتوانند تصورات مختلف را در دماغ مصور کنند و چگونه گرسنگی و تشنگی و نفسانیات دیگر درونی در آن تأثیرات مینمایند و حس مشترك (۲) که این تصورات را دریافت میکند کجاست و حافظه که آنها را ضبط مینماید و متصرفه (۳) که آنها را بانواع مختلف تغییر و تبدیل داده صورتهای جدیدتر کیب میکند و بهمین وسیله روح حیوانی را در عضلات توزیع نموده اعضا بدن را باقسام چند بحرکت می‌آورد چه از جهت اشیائی که بحواس او طاهر میشوند و چه بسبب نفسانیات درونی که در آن میباشند و اعضا ما میتواند بدون اینکه اراده ما آنها را راه ببرد حرکت کنند و

(۱) Esprits animaux لفظ روح در اینجا بمعنائی که متبادر بذهن ماست استعمال شده یعنی امر مجرد غیر مادی نیست بلکه ذرات صغیری از خون است که بنا بر فرض دکارت چون بعضلات میرسد مایه حرکت آنها میشود و اعصاب را محووف داشته و حامل آن ذرات تصور کرده در آنکه دکارت بحر نفس انسان به هیچ چیز مجرد غیر مادی قائل بوده است

(۲) Sens Commur (۳) Fantaisie اصطلاح امروز Imagination

این فقره عجیب نخواهد بود در نظر کسانی که میدانند انسان بصنعت خود بسی ادوات و دستگاههای جنبنده میتواند بسازد با اجزا و قطعات معدود درحالی که در بدن هر حیوانی عده کثیری استخوان و عضله و عصب و شریان و ورید و اجزاء دیگر موجود است و بنا براین بدن را مانند دستگاهی خواهند انگاشت که خداوند آنرا ساخته و تنظیم آن البته بهتر از دستگاههای بشری داده شده و با آنها قابل مقایسه نیست و حرکتی محبت تر از حرکات دستگاهها و ادوات مصنوع انسان از آن سر می زند و در این مورد مخصوصاً تفصیل داده باز نموده بودم که اگر دستگاههایی ساخته شود که اعضاء و صورت بوزینه یا حیوانات دیگر بی عقل داشته باشد وسیله نخواهیم داشت که جنس آنها را از هر جهت غیر از آن حیوانات بدانیم ولیکن اگر دستگاههایی شبیه بدن ما بسازد که بقدر امکان جمیع حرکات ما را تقلید کند باز همواره دو وسیله در دست ما هست که از روی اطمینان حکم کنیم که انسان حقیقی هستند اول اینکه آنها هیچگاه سخن یا دلائل دیگری که ما برای نمودار ساختن منویات خود داریم نمی توانند بکار ببرند هر چند بجوی می توان فرض کرد که دستگاهی از آلات ساخته شود که ادای الفاظ کند حتی اینکه چون بتأثیر جسمانی در اعضاء آن تصرفاتی بعمل آید کلماتی بگوید ما سد اینکه اگر نقطه از آنرا لمس کنند پیرسداد من چه می خواهید و اگر جای دیگر را دست بزنند فریاد بزد آزارم کردید و پس علی هذا ولیکن نخواهد توانست آن کلمات را تنوع دهد تا شرطی آنچه در حضور و اظهار می کنند سخن بگوید در صورتی که آدمی هر قدر هم ابله باشد براین امر قادر است

دوم اینکه هر چند آن دستگاهها بسیاری از کارها را مانند ما بکنند بلکه بهتر از ما انجام می دهند از پاره امور دیگر حتماً عاجزند که از آن معلوم می شود که فعل آنها از روی شعور نیست بلکه نتیجه وضع و چگونگی اجراء و اعضاء آنهاست و پس زیرا که عقل و شعور وسیله ایست عام که در هر مورد بکار می رود ولیکن اعضاء برای هر عمل خاص کیفیت و تنظیم مخصوص لازم دارند و ما براین بر حسب عقل ممکن نیست در یک دستگاه بقدری اعضاء و ترتیب گوناگون تعبیه شود که در همه موارد در کفایتی تواند کار کند حساب که عقل ما، ما را بکار و امیدارد.

پس بهمین دو وسیله تفاوت میان حیوانات و انسان را بر می توان دریافت زیرا که این نکته ایست مهم که آدمیان هر اندازه ابله و بلید باشند حتی سها و دیوانه ها، می توانند الفاظ چند نا هم ترکیب کرده کلامی سازند که افکار خود را تا وسیله رسانند و هیچ حیوان دیگر هر قدر هم کامل و خوش خلعت باشد چنین کاری نمی تواند و پس درست است که بعضی در اعضاء آنهاست چه دیده میشود که راع و طوطی مانند مدادی الفاظ می کند و ایکن مثل ما نمیتواند سخن بگوید یعنی معلوم سازد که آنچه می گویند نتیجه فکر

آنهاست در صورتیکه مردم کروگنگ مادرزاد که مانند حیوانات بلکه بیش از آنها فاقد اعضاء تکلم میباشند بر حسب عادت علائمی می سازند و مطالب خود را بکسانیکه با ایشان معاشرند و میتوانند زبان آنها را بیاموزند میفهمانند پس از اینجامیتوان دانست که جانوران نه اینست که کمتر از آدمیزاد عقل دارند بلکه هیچ عقل ندارند زیرا معلوم شد که برای سخن گفتن عقل فراوان لازم نیست و یقیناً روح حیوانات بکلی با روح انسان متفاوت است و گرنه چون میان جانوران همجنس تیز فاشند افراد انسان تفاوت هست و بعضی از آنها زودتر از بعضی دیگر تربیت میپذیرند همانا یک فرد طوطی یا بوزینه در نوع خود چنان کامل میشد که باندازه یک طفل بلید یا لاقط طفلی که شعورش مختل است اسعداد داشته باشد و نیز نباید سخنگوئرا با حرکات طبیعی که دلالت بر نفسانیات میکنند و آلات و ادوات هم میتوانند آنها را مانند حیوانات تقلید نمایند اشتباه نمود و نباید مانند بعضی از پیشینیان گمان کرد که جانوران سخن میگویند و ما زبان آنها را نمیفهمیم زیرا اگر چنین بود چون بسیاری از اعضاء آنها نظیر اعضاء ماست با هم مانند همجنسان خود تفهیم میکردند و نیز این نکته بسی قابل ملاحظه است که بسیاری از جانوران درباره اعمال خود از ما زبردست ترند اما همان حابوران در بعضی امور دیگر هیچ مهارت ندارند و بنا بر این آنچه را بهتر از ما میکنند دلیل نیست بر اینکه عقل دارند زیرا اگر چنین بود عقل آنها کاملتر از عقل انسان میبود و همه کارهای دیگر را هم بهتر میکردند بلکه دلیل بر اینست که هیچ عقل ندارند و محرك اعمال آنان طبیعت است که بمقتضای چگونگی اعضاء کار جزئی از آنها سرمیزند چنانکه میبینیم با همه عقل و دانائی ماساعت که جز چرخ و فنر چیزی نیست شماره ساعات و میزان اوقات را درست تر از ما معلوم میکند.

پس از آن نفس با طقه را وصف کرده و باز نموده بودم که آن مانند چیزهای دیگر که شرح داده ام ممکن نیست از خاصیت ماده برآمده باشد بلکه مخلوقی جداگانه است و بیان کرده بودم که سکنای او را در بدن مانند قرار گرفتن کشتیان در کشتی نباید فرض کرد چه با این فرض فقط حرکت دادن اعضاء درست میشود ولیکن دارا بودن عواطف و خواهشها چنانکه ما داریم به بارت دیگر انسان واقعی بودن چنانکه ما هستیم مقتضی است که نفس با بدن پیوستگی و یگانگی کامل داشته باشد و اگر اینجا در خصوص نفس سخن را اندکی بدراز کشیدیم بسبب غایت اهمیت آنست زیرا گذشته از انکار وجود ناری که گمان میکنم بقدر کمایت خطا بودن آنرا پیش از این اثبات کرده باشم هیچ خطای دیگری عقلهای ضعیف را از ساهراه فضیلت آنقدر دور نمیکند که گمان کنند نفس حیوان و انسان از یک جنس است و بنا بر این ما هم مانند مور و مگس پس از این زندگانی بیم و امیدی نباید داشته باشیم در صورتیکه اگر بدانند نفس حیوان و انسان چه اندازه با هم

تفاوت دارند دلایل مستقل بودن نفس انسان را از بدن وفائی نبودن آنرا با فناء بدن بهتر فهم میکنند و چون سبب دیگری نیز که آنرا معدوم سازد دیده نمیشود طبعاً حکم بیقائ آن مینمایند .

### بخش ششم

کتابی را که شامل همه این مسائل بود سه سال پیش پایان رسانیده و مشغول بازدید آن شده بودم تا بچاپخانه بفرستم ولی در آن هنگام آگاه شدم که کسانی که من سرور پیش آنها دارم (۱) و فرمانروائی ایسان بر اعمال من کمتر از فرمانروائی عقل خودم بر افکارم نیست رأیی را که دیگری (۲) چندی پیش درباره یکی از مسائل طبیعی منتشر ساخته بود مردود داشته اند و هر چند نمیخواهم بگویم من با آن رأی موافقم ولیکن پیش از آنکه آنها از آن عیب جوئی نمایند چیزی که برای دین یا دولت زیان داشته باشد در آن ندیده بودم و بنا بر این اگر عقل مرا با اختیار آن رأی واداشته بودمانعی نمیدیدم که خود آنرا نوشته و منتشر کنم . از این روترسیدم که مبادا منم درباره عقاید خود گمراه باشم هر چند اهتمام کرده بودم که عقاید تازه نپذیرم مگر آنکه یقین آنرا مبرهین ساخته باشم و چیزی ننویسم که بتواند بکسی زیانی برساند . پس همین ملاحظه مرا مکلف نمود که از عزم خود برگردم و از نشر آن عقاید خودداری کنم زیرا هر چند دلایل من بر آنچه عزم کرده بودم بسیار قوی بود طبع من که همواره مرا بتصنیف کتب بی رغبت میساخت فوراً دلایل دیگر بر انصراف از این عزم اقامه نمود و دلایل و طرف قضیه چنانست که ذکر آنها در اینجا برای من بجاست و شاید که برای خوانندگان نیز دلستند باشد .

من هیچگاه باموری که از نتایج طبع و ذهن خودم بوده چندان وقع نگذاشته ام و تا وقتی که بهره دیگری از روش خود نبرده بودم جز اینکه درباره از مشکلات علوم بطری کامیاب شده و یا اعمال خویش را با موجباتی که آن روس بر من معلوم میساخت سازگار نموده بودم خود را مکلف به تصنیف و تحریر آن مطالب نمیدیدم زیرا که همه کس در آداب و اخلاق رأی و نظر دارد و چنان خود را مصاب میدانند که اگر غر از کسانی که حد او

(۱) مقصود اولیای دین اند بمقتضای قاعده اول اخلاقی که اختیار کرده و دو در سحر بخش سوم این رساله بیان نموده است و باید توجه کرد که فرمانروائی آنرا فقط بر اعمال خود قائل است و افکار خویش را تنها تابع عقل میداند .

(۲) گالیله مقصود است که رأی حرکت زمین داده بود و دکارت هم در آن خود همین رأی را اختیار کرده اما پس از محکوم شدن گالیله حرأب کرد آنرا صریحاً رد و در بعضی محلهها احتیاط میکند از اینکه بگوید من به آن رأی قائلم .

آنها را بر مخلوق خود سلطان قرار داده یا فضل و همت پیغامبری بایشان عطا فرموده کسی مجاز بود که آداب مردم را تغییر دهد اصلاح کنندگان امور عامه بعد از نهوس خلائی میبودند و در باب نظریات عقلی هم هر چند آراء خود را میپسندیدم قیاس کردم که دیگران نیز البته آرائی دارند که شاید بیشتر می پسندند . اما همینکه در طبیعیات کلیاتی بدست آوردم و آنها را در محضی از مشکلات خاص بآزمایش در آوردم و مشاهده کردم که چه نتایج از آن میتوان گرفت و چه اندازه با اصولی که امروز بکار برده شد تفاوت دارد معتقد شدم که اگر آنها را پنهان نگاهدارم گناه کرده و با قانون کلی که هر کس مکلف است با اندازه توانائی خود خیر عموم مردم را فراهم کند مخالفت نموده ام زیرا آن کلیات را چنان یافتم که برای زندگانی میتوانند معلومات بسیار مفید بدست دهند و بجای فلسفه نظری که در مدرسه ها میآموزند میتوان یک فلسفه عملی قرارداد که قوت و تأثیرات آتش و آب و هوا و ستارگان و افلاک و همه اجسام دیگر را که بر ما احاطه دارند معلوم کند بهمان خوبی و روشنی که امروز فنون مخلف پیشه و روان بر ما معلوم است بنابراین میتوانیم همچنان معلومات مزبور را برای فوائدی که در خوردن آن میباشند بکار بریم و طبیعت را تماک کنیم و فرمان بردار سازیم و این به تنها برای اختراع صنایع و حیل بی شمار مطلوب است که ما را از نمرات زمین و تمام وسائل آسایش که در آن موجود است بی زحمت بر خوردار میسازد بلکه بخصوص برای حفظ تندرستی بکار است که بخسب نعت و پایه نعمت های دیگر دیوی است زیرا که روح همچنان مزاح و کیفیت اعضاء بدن بسته است که اگر وسیله برای افزون ساختن خردمندی و زیرکی مردم بتوان یافت بعقیده من همانا از علم طب آرا باید خواست هر چند طبی که امروز مدلول است چندان چیزی که فایده آن قابل اعتنا باشد ندارد ولی با آنکه میخواهم آنرا جعیر بسمارم میدانم که همه کس حتی آنها که بآن اشتغال دارند اقرار میکنند که آنچه امروز از طب معلوم است نسبت بآنچه باید معلوم شود قابل مقایسه نیست و اگر علل و اسباب دردها و درمانهایی که طبیعت برای آنها مقرر داشته است درست معلوم میسند بسیاری از امراض جسمانی و روحانی و حتی شاید ضعف بیری را میتوانستیم از خود دفع کنیم و خون من فصد داشتیم همه عمر را مصروف علمی که این اندازه ضروری است بنمایم و راهی افتاده بودم که پیروی آن البته بمقصد میرساند مگر اینکه کوتاهی عمر یا نقصان بحر به مانع شود با این همه معقد شدم که بهترین حاره این دو مانع آن خواهد بود که قدر قلبیلی را که خود در یافته ام بدرستی بعموم برسانم و ادهان مستعد را دعوت کنم که رحسب میل و توانائی در تجاری که باید بعمل آورد شرکت نموده بر معلومات بیغرایند و آنها بر هر چه را نیابند میان مردم نشر دهند تا متأخرین ارجحی که مردم منجم کرده آغاز کنند و از این راه عمر و زحمت اشخاص بسیار بیکدیگر

پیوسته شود و جمعا نتایجی بس بزرگتر از آنکه افراد بتنهائی میتوانند بگیرند حاصل آید (۱)  
 حتی برخوردیم باینکه هرچه معلومات انسان پیش میرود بعملیات آزمایشی محتاج  
 تر میگردد زیرا در بدو امر بهتر آنست که شخص دنبال آزمایشهای غریب و نادر نرود  
 و فقط تجاربی را بکار برد که طبعاً پیش میآید و اگر شخص اندکی فکور باشد ناچار  
 بآنها برمیخورد و دلایل آن اینست که هرگاه کسی علل امور پیش پا افتاده را نداند از  
 قضایای نادره غالباً فریب میخورد زیرا کیفیاتی که همراه آنهاست بعدی خرد و دقیق  
 است که برخوردن بآن بسیار دشوار میباشد. اما تربیتی که من رعایت کردم چنین بود:  
 نخست کوشیدم که اصول و علل اولی هر چیزی را که هست یامیسواند باشد بطور کلی  
 دریابم و برای این مقصود جز خداوند را که آفریننده هر چیز است در نظر نگیرم و آن  
 اصول را جز از چند فقره تحمیه های حقایق که در روح ما سرشته شده است فرا بگیرم  
 پس از آن ملاحظه کردم که اولی و متعارفی ترین اثراتی که از آن علل میتوان اسبباط  
 کرد چیست و چنان می پندارم که در آن مقام افلاک و کواکب و حاک را یافتیم و حتی در  
 روی زمین آب و هوا و آس و مهذبیات و حیزهای دیگر که از همه ساده تر و پیش پا افتاده تر  
 و بنا بر این سناحین آنها آسانتر است. سپس چون بحیزهای جزئی توجه نمودم آنها را  
 حنان گوناگون یافتیم که ذهن انسان را عاجز دیدیم از اینکه انواع احسام موجود روی زمین  
 را از آنچه ممکن بوده است بشیت حد او بد در آن موجود شود تشخیص و تمکیک کند و  
 همچنین از اینکه بتواند از آنها اسفاده نماید مگر اینکه از آثاری که علل در و تجارب  
 مخصوص بسیار بکار آورد. سپس همه چیزهایی که در هر مراتب بر حواس من پدیدار شده  
 بود بذهن خویش عرضه کردم و بچراآت میتوانم گفت هیچ حیز نیافتم که آ را با اصولی  
 که بدست آورده بودم بوحیه بوانم کرد اما همچنین ناید اقرار کنم که قدرت طبیعت  
 با اندازه بسیط و وسیع و اصول سابق الذکر ساده و کلی میباشد که هر اثر خاصی را  
 می بینم فوراً درک میکنیم که آ را باقسام حذمی توان از اصول مرور استنتاج و توحیه  
 نمود و غالباً بزرگترین مسگل من آنست که دریابم که بکدام قسم از بوحیه باید متوسل  
 شد و چاره دیگری برای آن نمی یابم چرا بیکه بآرمایسها و عملیاتی ارده دست رده سود  
 آنجا بکه توحیه آن امر بیکمی از اقسامی که در بصر است درستی جز به سارگر گردد  
 و قسم دیگر ممکن نشود و من اکنون در آن مقدهسم که عقیده خود کمتر از مشبئی  
 را که برای این مقصود میتواند بکار رود بدرسی میباشد که چه سیوه عمل بود بیکمی  
 این فقره را هم میدانم که آن تجارب حنان است و اندازه تراول که تنبیر دست  
 من ساخته بیست و مال من نیز کفاف میدهد اگرچه هزار بار آنچه دارم داشته

(۱) همین دستور است که در قرون اخیر پیروی کرده و دامنه هر دوق م. و وسعت داده اند

باشم و بنا بر این میزان پیشرفت من در معرفت طبیعت بسته بمقدار آزمایشهایی است که وسیله عمل آنها برای من فراهم شود و این کیفیت را میخواستم در کتابی که تصنیف کرده بودم معلوم کنم و سودی را که برای عموم از آن حاصل تواند شد چنان آشکار سازم که جمیع کسانی که بطور کلی خیر مردم را میخواهند یعنی همه اشخاصی که بحقیقت را در مردند و تزویر و ریا نمیکند و صرف مدعی نیستند مجبور شوند مرا از آزمایشهایی که بعمل میآورند آگاه سازند و همچنین در دنبال کردن آزمایشهایی که باید بعمل آید مساعدت نمایند.

اما از آن پس ملاحظات دیگری رأی مرا تغییر داد و معتقد شدم که راستی باید هر اندازه در کشف حقایق پیش میروم آنچه را که اهمیتی دارد بنگارم و چنان در آن باب دقت کنم که گویی می خواهم آنرا بجای بدهم تا اینکه نخست در مسائل بهتر غور نمایم زیرا مسلماً شخص در کاری که بنظر عموم باید برسد بیشتر اهتمام میورزد تا آنچه برای خویش میکند چنانکه بسیار شده است که مطلبی بذهنم رسیده و آنرا درست پنداشته ام اما چون خواسته ام بتحریر در آورم خطای آنرا دریافته ام. دوم اگر بتوا نم سودی بمردم برسانم و هر گاه نوشته های من ارزش دارد کسانی که پس از من بر آنها دست یابند چنانکه در خور است از آنها بهره برند و لیکن بهیچوجه راضی نشوم که در زندگی من منتشر گردد تا غوغائی که ممکن است درباره آنها واقع شود و آوازه نیک یا بدی که شاید از آن برای من حاصل گردد اوقات را که میخواهم مصروف کسب معرفت نمایم از من نگیرد و بهتر ندهد زیرا اگر چه هر کس باید بقدری که در قوه دارد بدیگران خیر برساند و کسی که نفعی برای مردم ندارد وجودش بی مصرف است لیکن از این نکته نباید غافل شد که تنها نگران زمان حال نباید بود و سزاوار است که آنچه اندک سودی برای حاضرین دارد فدای کارهایی بکنیم که نفع بزرگتری باخلاف ما برساند و نیز پنهان نمیکنم که آنچه من تا کنون درک کرده ام نسبت بآنچه برای من مجهول مانده تقریباً هیچ است ولی از درک آن مأیوس نیستم زیرا کسانی که در علوم کشف حقایق میکنند مانند اشخاصی هستند که بجمع مال آغاز مینمایند که چون فقیرند بدست آوردن مالی اندک بر ایشان بسیار دشوار است از تحصیل اموال فراوان برای تو انگران و همچنین میتوان آنان را تشبیه کرد بفرماندهاں لسگر که بر حسب عادت هر چه فیروزی بیشتر می یابند بر قوای ایشان افزوده میشود و سرداری که شکست خورده است اگر خود داری کند و لشکر را جمع آوری نماید بیشتر کاردانی و هنر دارد تا فرماندهی که هنگام فیروزی شهرها و کشورها مسخر مینماید و براستی که سعی در رفع مشکلات و شبهاتی که مانع از معرفت حقیقت است مانند کارزار است و چون شخص در امری که فی الجمله مهم و کلی باشد عصبه عطف پیدا کند در واقع شکست خورده و پس از آن بسیار چالاکی باید تا باز بحالت

سابق باز آید و اگر اصول و مبانی درست و استوار در دست می‌داشت بسی بیشتر پیشرفت حاصل می‌نمود. اما من اگر پیش از این حقایقی در علوم کشف کرده‌ام (و امیدوارم مندرجات این کتاب (۱) معلوم کند که چنین است) میتوانم گفت آن در نتیجه فیروزی پرپنج باشش قمره مشکلات عمده است که آنها را بمنزله فتوحات کلی میدانم که اقبال نصیب من نموده است و بلکه باک ندارم و میگویم که بیش از دوسه فتح دیگر مانند آنها حاجت ندارم تا کاملاً برادر خود برسم (۲) و بر حسب ترتیب طبیعی از عمر من آنقدر نگذشته که برای نیل این مقصود مجال نداشته باشم. ولی چون امیدوارم بتوانم فرصت و مجال را نیکو بکار برم خود را مکلف میدانم که آنرا تقویت نکنم و اگر کتاب مبانی علم طبیعی (۳) را بطبع برسانم البته موجبات فوت وقت برای من دست می‌دهد زیرا هر چند آن مسائل چنان واضح است که هر کس بشنود می‌پذیرد و هیچیک از آنها نیست که نتوانم مبرهن سازم معینا چون ممکن نیست با همه عقاید مختلف مردم دیگر موافق باشد البته مخالفت هائی بر خواهد اسکیحت و مرا از کار باز خواهد داشت.

شاید بگویند این مناقشات هم سودمند است برای اینکه اگر خطائی رفته متنبه شوی و اگر حقی گفته باشی بواسطه همان مخالفتها آشکارتر گردد و مردم بهتر درک نمایند و چون اشخاص حندی پیش از يك تن میتوانند مطالب را ببینند هم اکنون اگر از آنها بنای استفاده بگذاری کسوفیات آنات بتو مدد خواهد کرد. لیکن هر چند من خود را بشدت خطاکار میدانم و هیچگاه با فکاری که بندهم مبرسد اعتماد نمیکنم معینا تجربه مانع است که اعتراضاتی که بمن سود امید نفعی داشته باشم زیرا پیش از این آراء مردم را آزموده‌ام چه از ناحیه دوستان و چه از اشخاص بیطرف و حتی از کسانی که سوء نیت و حسد داشتند و البته عیبی را که دوستان از نظر محبت پنهان میکردند آنان آشکار می‌ساختند باینهمه نادر افتاده که از اعتراضات چیزی بر من معلوم شود که خود پیش بینی نکرده باشم مگر اینکه از مورد نظر من بسیار دور و غیر مرتبط بوده است و بنا برین معترضی نسبت بعقاید خود نیافتم که از خودم با اغماض تر یابی انصاف تر نبوده باشد هیچگاه ندیدم مباحثاتی که در مدرسه میشود مجهولی را معلوم کند چه هر کس میکوشد تا بردیگری غلبه یابد و باین واسطه همه بیستر دنبال آن هستند که حفظ ظاهر نمایند و دلایل هر دو طرف را از روی حقیقت نمی‌سجد و کسانی که يك مدت وکیل بوده

(۱) کتابیکه این گفتار مقدمه آن بود

(۲) راه را بسیار ردیک میدانسته است از آرمان تا کون سیصد سال است و شمه‌دان

سیار همین دستور کار میکند و هور بجائی برسیده ایم.

(۳) کتاب «احوال عالم»



و مدافعه نیکو نموده باینجهت بدرستی قضاوت نخواهند کرد .

اما سود دیگران از آگاهی بر افکار من نیز چندان نخواهد بود زیرا هنوز آنها را باندازه بسط نداده ام که از افزایش بسیار بی نیاز شده باشد و بنابراین موقع نرسیده که آنها را بکار بیندازند و گمان دارم بیخود ستایی می توانم گفت که برای افزایش آنها خود از دیگران توانا تر نه از جهت آن که در دنیا کسی داناتر از من نیست بلکه از آن سبب که هیچکس چیزی را که از دیگری بیاموزد مانند آنچه خود ابتکار نموده بخوبی درک نمیکند چنانکه برای من بارها شده است که بعضی از عقاید خویش را برای مردمان بسیار زیرک بیان نموده ام و هنگامی که با ایشان گفتگو میکردم حین مینمود که بخوبی آنها را فهم میکنند و لیکن چون باز گو میکردند میدیدم دیگرگونش ساخته اند و باعقیده من بکلی متفاوت شده است و باین مناسبت موقع را مغتنم شمرده از آیندگان تمنی میکنم هرگاه کسی چیزی را بمن نسبت میدهد اگر خودم آنرا نشر نکرده ام باور نکنند و نیز شکست ندارم از آراء عجیب و غریبی که بحکمای پیشین نسبت میدهند در حالی که نوشته های آنها بمن نرسیده و بهمین جهت گمان نمیکنم افکار ایشان این اندازه نامعقول بوده باشد بلکه معتقدم که آنها را بدرستی نقل نکرده اند چه آن حکما بهترین مردم عصر خود بوده اند چنانکه تقریباً هرگز نشده است که کسی از پیروانشان برایشان تفضیل بیابد و یقین دارم که همه آن کسانی که امروز با کمال عشق و شور از ارسطو پیروی میکنند خرسند خواهند بود که باندازه او را حوال طبیعت معرفت بیابند (۱) اگر چه باین شرط باشد که هرگز بیش از آن چیزی ندانند مانند گیاه عشقه که هیچگاه از درختی که بآن پیچیده بالاتر نمیرود بلکه غالباً چون بسر آن رسید بزیر بر میگردد و تنزل میکند و همین ترقی معکوس نصیب ابنای زمان ماست چه محققان سلف هر یک مطالبی را موضوع تحقیق قرار داده و تحقیقاتش را بیابانی که در تصنیفات خود نموده درست مفهوم میشود ولیکن پیروان او از بیانات او میخواهند مشکلات دیگری را هم که مصنف متعرض آنها نشده بلکه شاید هیچ بخاطر سخط و خطور نکرده از بیانات او دریابند و بعقیده من این اشخاص بجای ترقی تسرل میکنند یعنی نادان تر میشوند از آن که هیچ تعلم نمیکردند و لیکن برای کسانی که قریحه عالی را ندارند این قسم حکمت بافتن کار را آسان میکنند زیرا که بسبب ابهام و اجمال حدود و اصولی که کابر میبرند از هر چیزی می توانند چنان بجرأت بحد گذارند

---

(۱) توحه ایست کرد که دکارت نسبت با ارسطو و حکمای سلف رعایت ادب و قدردانی را درست نمیدهد و جدانشناختنی است از متأخرین که از شهرت و اعتبار متقدمین سوء استفاده کرده تمسبات آنها را بدرستی درک نموده و با اشتباهات خود جامد و متعصب شده و علم را محدود و منحصر به پیشینیان میدانند .

که گویی آنرا میدانند و با دقیق ترین و زبردست ترین اشخاص در آفتاب جدل کنند و بهیچ طریق ساکت و قانع نشوند و چنین اشخاص بنظر من بنایینائی میمانند که چون می خواهند با آدم بینا زد و خورد کنند و براو چیره شود او را بفکر سردا بیهوشی میبرد.

پس البته صرفه چنین کسان در آنست که من از نشر اصول فلسفی که بکار میبرم خودداری کنم زیرا آن اصول در نهایت سادگی و روشنی است و اگر منتشر کنم چنان است که بسردابی که برای زد و خورد در آن نزول کرده اند در پیچه باز کرده و روشنائی وارد نموده باشم اما برای نفوس عالیتز نیز شناسائی فلسفه من مطلوب نخواهد بود زیرا اگر میخواهند در هر موضوع بتوانند بحث کنند و آوازه فضل و حکمت در یابند اکتفا بظاهر سازی برایشان بهتر است چه در هر باب صورت ظاهری از حقایق دریافتن زحمتی ندارد ولی کشف حقیقت مدت میخواهد و تدریجی است و نسبت بمعدودی از امور میسر میشود و چون از غیر از آن امور سخن بمیان آید ناچار باید صریحاً اقرار بنادانی نمود و اما اگر بامن هم سلیقه هستند و معرفت حقایق معدود را بر نمایش بعلم کل اشیاء برتری میدهند چنانکه برتری هم دارد در آن صورت زیاده بر آنچه در این گفتار اشاره کرده ام حاجت ندارد چه اگر قادرند بر اینکه از من پیشتر بروند بطریق اولی آنچه را من بعقیده خود دریافته ام آنها نیز میتوانند دریابند خاصه اینکه چون من همیشه امور را بر حسب ترتیب بمطالعه در آورده ام یقیناً آنچه هنوز بر من مکشوف نشده و باید بشود بالطبع دشوارتر و نهان تر از آنست که تا کنون دریافته ام و البته اگر از من بیاموزند برای ایشان کمترین سود خواهد داشت تا خود کشف کنند گذشته از اینکه چون باید از جستجوی مسائل آسان آغاز کرده کم کم بمطالب مشکل برسند قوه و ملکه پیدامیکنند که از همه تعلیمات من برای ایشان مفیدتر خواهد بود چنانکه درباره خودم معتقدم بر اینکه اگر همه حقایقی که شخصاً جستجو کرده و اثبات نموده ام از دیگران آموخته و زحمتی برای درک آنها کشیده بودم هرگز حقایق دیگر کشف نمیکردم و البته ملکه که حاصل نموده و سهولتیکه برای من دست داده که چون سعی در جستجوی حقایق میکنم هر روز مطلبی تازه در می یابم پیدا نمیکردم و مختصر کلام اینست که اگر در دنیا کاری باشد که دیگری نتواند مانند کسیکه آنرا آغاز کرده بخوبی بنیایان برساند کاری است که من مشغول آن هستم.

هر چند انجام رسانیدن همه آزمایشهای که جهت آت مضمود لازم است از یکسر ساخته نیست ولیکن دست دیگری را هم نمیتواند در کار بیاورد مگر کارگران و کسانی که بتواند بآنها مزد بدهد یا بامید نفع که محرک بزرگی است آنرا دستور دهد بد رستی بسانند چه آنها که از روی کنجکاوی یا بقصد تعلم داوطلبانه رای معاونت حاضر شوند گذشته از اینکه غالباً وعده میدهند و وفا نمیکند و پیشنهاهای یگو مینمایند و هیچ يك بجائی نمیرسد البته در عوض مساعدتى که میکنند توقع در رسد مسکلاتى که دارند

حل شود یا نسبت زحمتشان قدردانی و تعارفاتی ابراز گردد که در این گفتگوها عمر بیهوده تلف میشود و اما آزمایشهایی که دیگران کرده باشند اگر هم حاضر شوند باطلاع او برسانند (در صورتیکه هرگز نخواهند کرد چه آنهارا از اسرار خواهند دانست) غالباً چنان حشو و زواید دارد که بیرون آوردن حقیقت از آنجمله بسی دشوار خواهد بود و بر فرض که بعضی از آن آزمایشها قابل استفاده باشد چون عمل کنندگان آنها سعی داشته اند آنها را با اصول متخذه خود موافق نشان دهند البته چنان بدو غلط تعبیر و توجیه شده که صرف عمر برای انتخاب و اختیار آن آزمایشها نیز ارزش ندارد حاصل اینکه اگر در دنیا کسی باشد که بطور یقین قادر بر کشف مسائل مهم و بر آنچه برای مردم از هر چه سودمندتر است توانا بوده باشد و همین جهت دیگران بخواهند بهر وسیله با ویاری کنند تا بمقصد خود نائل گردد نمیدانم برای او چه میتوانند کرد جز اینکه مصارف آزمایشها را که بآن محتاج است فراهم سازند و مراقب باشند که بمزاحمت اشخاص فرصت از او فوت نشود.

اما من درباره خود آن عقیده را ندارم که بتوانم وعدههای فوق العاده بدهم و چنان خود پسند و مغرور نیستم که تصور کنم دولت باید بمقاصد من اعتنا و دلپسنگی داشته باشد و طبعم نیز چنان پست نیست که بخواهم از مردم مساعدت بپذیرم در حالی که بتوان گمان برد که سزاوار نبوده ام.

همه این ملاحظیات و وبهمرفته سه سال پیش مرا از نشر کتابیکه در دست داشتم بازداشت بلکه عزم کرده ام تا زنده ام تصنیف دیگری هم که آنطور کلی باشد و مبانی آراء مرا در علوم طبیعی معلوم سازد باز ننمایم اما پس از آن باز دو نظر پیدا شد که مرا بنوشتن بعضی رسائل خاص و آگاه ساختن عامه از باره ازاعمال و نیات خودم و ادوار بود. نخست اینکه اگر اینکار را نمیکردم بسیاری از مردم که از نیت سابق من بر نشر بعضی نوشتهها آگاه بودند ممکن بود محملهایی بر خود داری من قرار دهند که و هن من باشد زیرا هر چند جوای شهرت نیستم بلکه میتوانم ادعا کنم از آن بیزارم چون منحل آسایش است و من آسایش را بر هر چیز ترجیح میدهم لیکن هرگز نخواسته ام اعمال خود را مانند جنایات پنهان ندارم یا سعی و احتیاط نکارم که ناشناس بمانم زیرا گمان داشتم از این جهت بغویش زبان ویرسام و نیز ار همین راه نوعی تشویق حاصل میکردم که آن خود محل فراغ حاطری است که خواهانم و با آنکه همواره این شیوه را داشته ام که نه حویای نام و نه از آن گریزان بوده ام بالطبع شهرتی پیدا کرده ام. پس عقیده داشتم که باید سکوشم بالا اقل نام خود را نسکنم. نظر دوم که مرا بنوشتن این کتاب واداست آن بود که دیدم هر روز حصول نیت من بر کسب معرفت بتأخیر میافتد بسبب آنکه در مایه های بسیار حاجت دارم و بی مساعدت دیگران از عهده بر نمیآیم هر چند آنقدرها

امید ندارم که کسی توجهی بکارهای من بنماید لیکن نمی‌خواهم باندازه در باره خود کوتاهی کنم که بازماندگان روزی سرزنشم نمایند که اگر اجمال نکرده و بر ما معلوم می‌ساخت که چه یاری بمقاصد او میتوانیم بکنیم و آثار بهتری برای ما میگذاشت پس فکر کردم که بسهولت میتوانم موادی اختیار کنم که چندان محل اختلاف و مناقشه نباشد و مرا مجبور نسازد که از اصول و آراء خود پیش از آنچه مایلم ابراز کنم و با این حال بقدر کفایت معلوم و آشکار سازد که در علوم چه کار از من ساخته است و چه ساخته نیست و نمی‌خواهم بگویم از عهده این کار برآمده‌ام و بر دیگران پیش دستی کرده در نوشته‌های خود اظهار نظر کنم بلکه میل دارم آنها مورد مطالعه شده بازمایش درآید و از همه کسانی که اعتراضاتی بنظرشان میرسد برای مزید رغبت ایشان درخواست میکنم که قبول زحمت نموده آنها را برای کتاب فروش من بفرستند تا هم از آن آگاه شوم و هم جواب مرا ضمیمه سازم و باین وسیله خوانندگان جواب و سؤال را ببینند و حقیقت را بهتر دریابند و وعده میدهم که در جواب سخن را دراز نکشم و اگر بخطای خود بر خوردم صادقانه اذعان کنم و هر گاه خطائی در خود نبینم آنچه را که برای دفاع از نگارش‌های خود لازم میدانم بسادگی بگویم و وارد بیان باره نشوم تا رشته مطالب از این ماده بآن ماده دراز نگردد.

اگر باره از مواد که در ابتدای مناظر و مرایا و کاینات خود ذکر کرده ایم بسدواً غریب بنظر آید بواسطه اینکه آنها را فرضیات نامیده‌ام و چنین مینماید که نمی‌خواهم مبرهن سازم باید حوصله کنند و همه را بدقت مطالعه نمایند و در این صورت امید وارم راضی شوند زیرا بعقیده من دلایل دنبال یکدیگر می‌آیند چنانکه مؤخرات بمقدمات که علت آنها میباشد و مقدمات بمؤخرات که معلول آنها هستند نانات میشود و نباید چنین پنداشت من در این مورد مرتکب خطائی هستم که اهل منطق آن را دور مینامند زیرا که چون اغلب معلولها بر حسب تجربه کاملاً یقین میشوند پس علت‌هایی که من آن معلول‌ها را از آنها استنتاج میکنم بیشتر توضیح آنهاست نه اثبات. اما برعکس بواسطه معلول‌ها علت‌ها اثبات میشود و اینکه آنها را فرضیات نامیده‌ام برای آنست که ندانند بعقیده من میتوان آنها را از حقایق اولیه که فوقاً بیان کرده‌ام استخراج نمود و لیکن خود عداً نخواستم استخراج کنم تا از یک امر یرهیز کنم و آن ایست که بعضی اشخاص تصور میکنند آنچه را دیگری در عرض بیست سال فکر کرده و مفهیده همیشه دوسه کلمه از آنرا شنیدند در یکروز می‌فهمند و میدانند و حال آنکه هر چه ذهن ایشان تیز و تندتر باشد بیشتر مبتلا بسهو و خطا و کمتر قادر بردرک حقیقت میباشد پس بحواسم این چنین اشخاص آنچه را بتصور ایشان اصول و مبانی علمی من است گرفته فلسفه عجیب و غریبی بر روی آن پیافند و گناه آن را بر من بگیرند زیرا سبب بقاییدی که از خود من است اگر تیره باشد

هیچ نمی‌شمارم چه هرگاه در دلایل درست تأمل کنند یقین دارم آنها را چنان ساده و موافق عقل خواهند یافت که از هر رأی دیگری که در همان باب اظهار شود کمتر عجیب و غریب خواهند دانست و نیز هیچیک را ادعا ندارم که من نخستین مخترع آن هستم ولیکن می‌گویم اختیارات من مبنی بر این نیست که دیگری آن را گفته یا گفته است بلکه تنها از آنست که عقلم مرا بپذیرفتنش واداشته است \*

اما اگر صنعتگران نتوانند اختراعی را که در باب مناظر و مرا یا شرح داده شده (۱) بزودی بموقع عمل بگذارند گمان ندارم بتوان عیب آن اختراع دانست چه برای ساختن و سوار کردن دستگاه و آلاتی که من وصف کرده و نکته فروگذار نموده ام زبردستی و آنس لازم است و اگر میتوانستند در بدو امر نتیجه حاصل کنند همان اندازه مایه شکستی میبود که کسی بتواند بمجرد اینکه دستور صحیحی از آهنگ موسیقی باو بدهند در ظرف یکروز عود را کاملاً بدرستی بنوازد و اینکه بلغت فرانسه که زبان ولایتی من است انشاء میکنم و بزبان لاتین که استادان مرا بکار است نمی‌نویسم بامید آنست که کسانی که عقل طبیعی بی‌آلایش خود را بکار میبرند از آنها که تنها اعتقاد و اتکاء بکتاب قدما دارند عقاید مرا بهتر درک خواهند نمود و اما آنرا که ذوق سلیم را با فضل توأم کرده اند و آرزوی من آنست که تنها ایشان دریاره من حاکم شوند یقین دارم آن اندازه هواخواه لغت لاتین نیستند که بسبب اینکه من مطالب خود را بزبان عامه بیان کرده ام از شنیدن آن خودداری نمایند.

در اینجا نمیخواهم پیشرفتهائی را که امیدوارم در آینده در علوم حاصل کنم بیش از این تفصیل دهم یا در مقابل کسان تعهداتی نمایم که از وفای آن مطمئن نیاشم همینقدر می‌گویم عزم دارم بر اینکه آنچه از روزگار من باقی است جزبسی در کسب معرفت احوال عالم خلقت نگذارم چنانکه بتوان از آن برای علم طب قواعدی مطمئن تر از آنکه تا کنون در دست بوده استخراج کرده و طبع من از رغبت به امر دیگر خاصه آنچه سودش برای بعضی مستلزم زیان برخی دیگر باشد (۲) چنان دور است که اگر پیش آمد روزگار ناچارم کند که دست بآن کار بزنم گمان دارم سوا من از پیش بیرم و این امر را اقرار میکنم هر چند میدانم که دردنیامایه اعتبار من نمیشود ولیکن من آرزو مند اعتبارات نیستم و همواره نسبت بکسانی که از عنایت ایسان بمانم بدون مزاحمت اشخاص از فرصت و مجال خود استفاده کنم بیسترسب سبازار خواهم بود تا آنکه محترم ترین مساغل روی زمین را بمن پیشنهاد نمایند \*

### پایان جلد اول

(۱) دستور تراشیدن لمور و ساختن دوربین

(۲) گویا منظورش بکار بردن معلومات خود در فنون لشکری بوده است

(۳) اداحتیاطها و التماس ها که میکند میتوان استنباط نمود که احوال مردم آن زمان چگونه

بوده و کسی که میخواسته است بااستقلال فکر سخن گوید چه مشکلات در پیش داشته است





. چاپ چهارم

# سیر حکمت در اروپا

از آغاز سده هفدهم میلادی تا پایان سده هیجدهم

جلد دوم

نگارش  
محمد علی فروغی

کتابفروشی زوار

تهران مشهد





## مقدمه چاپ اول

### بِناَمِ خُداوندِ بَخْشِشِنْدِه مَهرِبان

چند سال پیش نگارنده کتابی منتشر نمود باسم «سیر حکمت در اروپا تا ماهه هفدهم» و هرچند غرض اصلی این بود که برای فهم کتاب دکارت فیلسوف فرانسوی که آنرا بفارسی درآورده بوزن مقدمه باشد در واقع تاریخ مختصری بود از فلسفه اروپائیان از زمان باستان و دوره یونانیان تا سیصد سال پیش، و هرچند بسیار مجمل بود دوستان دانش پرورم آنرا پسندیدند و آرزومند شدند که دنباله اش تا زمان حال نیز نوشته شود و وزارت فرهنگ دولت شاهنشاهی مخصوصاً مرا باین کار رغیب نمود و وسیله چاپ آنرا فراهم آورد و اینک در این مجلد سیر حکمت در اروپا باز آغاز شده هفدهم میلادی تا پایان سده هیجدهم بنظر دانش طلبان میرسد و امیدوارم که مانند جلد نخستین پسند خاطرشان سود و در نظر است که بزودی در جلد دوم بقیه این داستان نیز نگاشته آید و طالبان معرفت از افکار فلسفی اروپائیان تا زمان حاضر اجمالاً آگاه شوند.

خوانندگان محترم را یادآور میشویم که این کتاب نخستین تصنیفی است که افکار فیلسوفان اروپا را بزبان فارسی درمیآورد و بنا را بر آن نهاده که از قص و عیب نیست و شایسته است که بدیده مهربانی در آن بگرد و از لغزش در گذرد و کوشش کرده همواره این بوده است که از بحث در جزئیات و فروع دوری هسته صور حقیقت نسبی اروپائیان را بیبانی ساده و لیکن بزبان فارسی حقیقی بکس در آید و مقصود از زبان فارسی حقیقی زبانی است که ایرانیان را بگفت و شنیدن دوست و نحو میبکشد که اذها نشان بسبب معاشر باخارجیان مسلوب گردیده و در بوسه بیگانه در آن ما منحرف شده اند و چون تأثیر آشنائی جوان ایرانی را به نسبت اروپایی در نگارشهای ارسطو میبینم توجه میدهم که در این باب همسود و به من آید و در موش نشود که هر قوم در بیان مطالب شیوه خاص دارد که حرف را تسبیح ربن است

و کمترین نتیجه فاسدش اینست که شنوده یا خواننده مراد گوینده یا نویسنده را بدرستی در نمی یابد.

البته منظورم این نیست که ما باید افق نظر خود را بآنچه پدران ما می گفتند و می نوشتند محدود کنیم و در مقام ابداع و تجدید نباشیم بلکه بکلی برخلاف این نظر دارم و جداً متقدم که ما هم خود باید در فکر ابداع باشیم و هم از خارجیان و مخصوصاً از اروپائیان احد و اقتباس بسیار کنیم و بهمین نظر است که من تقریباً تمام عمر خویش را بانواع مختلف بشناساندن احوال و افکار و اقوال اروپائیان گذرانده ام و نگارش همین کتاب خود یکی از نشانی های آنست و لیکن آگاهی و اقتباس از افکار و لطائف گفتار خارجیان مستلزم آن نیست که شیوه زبان و بیان خود را از دست بدهیم و پسندیده تر آنست که فکر اروپائی را زبان و بیانی اختصاصی ایرانی در آوریم و اینجاست که در نگارش و چه در ترجمه همه وقت کوشیده ام که این نتیجه را حاصل کنم اما اینکه کامیاب شده ام یا نشده ام حکمش با خوانندگان است. بعقیده خود اینجاست اگر کامیاب شده باشم یکی از نشانیهایش این خواهد بود که خوانندگان بیکه از افکار دانشمندان پیشین ما آگاهند بخواهند خورد باینکه بسیاری از تحقیقاتی که در این کتاب مطالعه میشود حکما و عرفی ما بوجوهی دانسته و گفته اند. توجه باین نکته برای ما چه نتیجه باید داشته باشد؟ آیا مقام دانشمندان ما را نباید بزرگ کند یا محققان اروپا را نباید در نظر ما حقیر سارده اگر نتیجه اول گرفته شود بعقیده من کاملاً حق است و نتیجه دوم امیدوارم دست ندهد زیرا که نشانه عدم تعمق در مطالب خواهد بود چه محققان اروپا تحقیقات تازه و بدیع نیز بسیار دارند آنچه هم ناگفته های دانشمندان ما توافق کرده اند غالباً بر سبیل توارد بوده است و از این گذشته آن تحقیقات را در قالبی مخصوص ریخته و بصورتی بدیع در آورده اند

در هر حال اگر اینجاست موفی شده باشم که مطالب را ساده تر و روان بیان کنم امیدوارم خوانندگان از اینجهت معذور شوند و سرسری بخوانند. روان بودن لفظ نشانه آسودن معنی نیست مطالب بسیار عمیق است و فهم آنها بدرستی تأمل شایان دارد و هر چند گمان دارم هر شخص هوشیاری میتواند از این کتاب استفاده کند بهره مندی کامل کسی راست که لااقل باحوال از اصول عقاید حکمای پیشین آگاه بوده و ست معارف حدید و علوم ریاضی و طبیعی امروزی هم بکلی بیگانه نباشد.

در این کتب در معامرد و ممول و انتقاد تحقیقات فیلسوفان و یا معایسه آنها با عقاید دانشمندان سودمند بوده این که آن خود داستانی دراز و از گنجایس این کتاب بیرون است و اگر حین میگردید اصحاب ممل و مهم مطالب محل میسد و در نظر ما کار لازم تر و معدوم تر این بود که 'بعضی نوع' عقاید فلسفی اروپائیان آگاه شوند و نیز

اینگه گفتیم کوشش ما این بوده است که آن تحقیقات را بیان اختصاصی ایرانی در آوریم  
نباید حمل شود بر اینکه گفته های اروپائیان را از قالبی که آنها بمعانی داده اند بیرون  
آورده و با فکر خودمان نزدیک کرده باشیم . آنچه گفته ایم حاصل عین تحقیقات آن  
دانشمندان است و هر چند ترجمه نیست کاملاً مطابق با گفته های ایشان است و از خود نه  
چیزی افزوده ایم نه تحریف و تغییری بمطالب داده ایم

برای مزید فایده چندین فهرست بآخر کتاب ملحق ساخته ایم از جمله دو فهرست  
از لغات و اصطلاحات فلسفی است یکی از فرانسه بفارسی و دیگری از فارسی بعراسه  
اما باید خاطر نشان کنیم که فهرست لغات فرانسه محدود است بالعاطی که در حواشی  
کتاب مذکور شده و فهرست لغات فارسی فقط شامل مهمترین اصطلاحات حکمت است  
که در این کتاب آمده است ولیکن هیچکدام از این دو فهرست فرهنگ کاملی از اصطلاحات  
فلسفی نیست و نسبت بهمان لغاتی هم که مذکور شده تمام نمیشد یک لفظ فارسی بر  
حسب مناسبت بچندین لفظ فرانسه باید ترجمه شود و همچنین العاطف و انسوی در هر جا  
بوجهی باید بفارسی در آید و توضیح این فقرات باید با شرح و بسط تمام بیان شود و  
تصنیعی جداگانه و مخصوص و مفصل لازم دارد .

ورودین ۱۳۱۸  
محمد علی فروغی

## مقدمه

علم و حکمت پس از آنکه در مشرق زمین نشو و نما کرد و مراحل پیمود، در ضمن سیر خود در کشورهای مختلف در حدود دو هزار و پانصد سال پیش از این یونانیان رسید که گروهی از ایشان در آسیای صغیر بودند و جمعی هم در ناحیهٔ سکنی داشتند که امروزه آنرا یونان میخوانیم.

در برد یونانیان نیز علم و حکمت سیر تکاملی کرده و در سدهٔ چهارم پیش از میلاد بمنتهای رونق خود رسید و تا سدهٔ ششم بعد از میلاد چه در یونان و چه در کشورهای زیر دست رومیان رواج و شیوع داشت.

در این مدت در مشرق روم یعنی در ایران و هندوستان دانش طلسمی چه صورت داشته و دانشمندان ما در چه حال و کار بودند مبحثی جداگانه است و موضوع گفتگوی این کتاب که راجع به حکمت در اروپا میباشد نیست.

در سدهٔ ششم میلادی امپراطوری های روم بساط حورۀ علمیه را در قلهٔ رو خود برچیدند و علناً اقوام وحشی در اروپا را سدهٔ پنجم بعد، و استیلای قوم عرب بر ممالک روم و ایران را سدهٔ هفتم، حاموسی چراغ علم و حکمت را نکمال رسانید. اما این دورهٔ تاریکی چندان دراز نماند و در سدهٔ هشتم میلادی نخست در کشورهای اسلامی و سپس در اروپا، دورهٔ سعادت و تحقیق علمی گسترده شد و لی هم چنانکه در ممالک اسلامی مدارس و حوره های علمی تقریباً همه مربوط بدسگاه دیانت بود در اروپا هم عصب و تعبیهٔ تپ در دیرها و صومعه های مسیحی بعمل میآمد، خزانیکه در ممالک اسلامی کاروان تمام سرعت پیش رفت و چنانکه براهل آگاهی معلوم است در طرف میمند چه در سراسر و ح کمار رسید ولی در اروپا سیرش در آغار آرامتر بود تا اینکه در سدهٔ دهم پس از درس و بحث رو بگرمی گذاشت و در سدهٔ دوازدهم کم کم تأسیس حوره های علمی حسابی مسبق بناء او ورسته (۱) یعنی جامعهٔ طلاب و مدرسان که ما

بتازگی دانشگاه اصلاح کرده ایم آغاز شد. نخستین او نیورسسته های مهم در فرانسه و انگلیس و پس از آن در ایتالیا و اسپانیا و آلمان تشکیل گردید و آنها در حمایت پاپ و پادشاهان دارای مزایا و استقلال شدند و لیکن منظور اصلی از وجود او نیورسسته ها تربیت و تهیه علمای دین بود و تعلیمات آنها منحصر بعلوم مربوط بزبان لاتین و معلوماتی که بتوسط دانشمندان اسلامی از یونانیان دریافته بودند و آن تعلیمات آسان که در قرون وسطی مقرر شده بود معروف با سکولاستیک (۱) میباشد و این جمله را در جلد اول این کتاب باجمال و بقدر کفایت شرح داده ایم.

نتیجه اینکه در سده چهاردهم و پانزدهم یعنی درست مقارن اوقاییکه ایران و ممالک دیگر اسلامی میدان ترکنازی مغول و اقوام دیگر مانند ایشان گردیده و حیات تمدنی آنها سخته و لطمه دید که هنوز از زیر آن صدمه کمر راست نکرده است اروپائیان برای نهضت علمی واقعی مستعد شده بودند و در سده شانزدهم میلادی در اروپای عربی و مرکزی جنب و جوشی در گرفت که معروف به رنسانس (۲) یعنی تجدید حیات علمی و ادبی میباشد و محلی از این احوال و موجبات آنرا نیز در جلد اول سیر حکمت بیان کرده ایم و برای یادآوری و مزید توضیح گوئیم:

حکمت یا فلسفه در نزد قدما پس از آنکه مدن گردید مشتعب بود بحکمت نظری و حکمت عملی، حکمت نظری مشتمل بود بر الهیات یا حکمت علیا یا فلسفه اولی و ریاضیات یا حکمت وسطی، و طبیعیات یا حکمت سفلی. و حکمت عملی مشتمل بود بر سیاست مدن و اخلاق و تدبیر منزل و آنچه بالاخص آنرا علم میگفتند همان حکمت بطری بود که در مقدمه آن علوم ادبی و منطق را بمرتبه تحصیل میکردند و اصول و اساس حکمت در اروپا تا سده شانزدهم و در برده ما تا چندی پیش همان تعلیماتی بود که از یونانیان خاصه سقراط و افلاطون و بلاخص از ارسطو برای ملل متقدم بار بر رسیده بود و محققان اروپا آن تعلیمات را با اساس دیانت مسیحی تطبیق و فلسفه اسکولاستیک را برای تقویت عقاید عیسوی تأسیس کرده بودند، و کسایکه بطرح خود را آن دایره محدود وسعت داده و بجسجوه های تازه دست برده بودند بسیار اندک بودند و تحقیقات ایشان یا محل اعمال نگردیده یا اگر بوجهی آن شده بود بصورت محال و محاذله و حتی کفیر و رجرو مع و حس و اعدام صاحب آن تحقیقات بود زیرا که آبرو در رد اهل علم اروپا گفته حکمای قدیم مخصوصاً ارسطو که او ایای دین مسیح آبرامی دیانت قرار داده بودند حجت بود و تجاوز از آن را حایر میدانستند.

در سده شانزدهم میلادی در ایتالیا و انگلیس و فرانسه و آلمان دسامه بی پیدا شدند که برون از او نیورسسته ها بمطالعات علمی پرداختند و در بعضی رسایل ضمیمی و ریاضی مخصوصاً در علم هیئت و طب سخنهای تازه گفتند و رسسته این تحولات سده هفدهم

نیز کشید و از آن پس بریده نشد. و از خصایص این دوره تشکیل و تأسیس انجمنهای علمی و ادبی است در کشورهای مهم اروپا که نام بردیم؛ و آنها در آغاز مجالس و محافل خصوصی بودند که فضلا برای استقاده و تمتع شخصی خود آنجا گرد میآمدند و کم کم منتهی گردید باینکه صورت رسمیت ییابد و دولت از آنها تقویت نماید و مددحالی و مالی بآن مجامع برساند و سرانجام بعضی از آنها بنام آکادمی یا انجمن علمی در ردیف تأسیسات دولتی قرار گرفتند و دنباله این کار تا کنون کشیده است.

مهم ترین امری که در سده شانزدهم و هفدهم سبب انقلاب افکار اروپائیان گردید باطل شدن هیئت بطلمیوسی و مسلم گردیدن مرکزیت خورشید و حرکات وضعی و انتقالی زمین و سیارات دیگر بود که یکسره تصور دانشمندان را از چگونگی هیئت عالم دیگرگون کرد و این فقره ناچار اساس علم طبیعی را نیز منقلب ساخت زیرا که بنیاد علم طبیعی قدیم چنانکه ارسطو مدون و مرتب کرده بود برای این بود که زمین در میان عالم جا دارد و مرکز او مرکز جهانست و کلیه عالم دو قسمت است علوی و سفلی. عالم علوی اجرام آسمانی است که در افلاک قرار دارند و عالم سفلی عالم عناصر چهارگانه است یعنی کره خاک که آب و هوا و آتش بران احاطه کرده اند؛ و کلیه جهان بر گرد مرکز زمین میچرخد و از این رو جهات صورت میگیرد یعنی فلک الافلاک جهت بالا را میسازد و مخالف او که بجانب مرکز زمین است زیر میباشند و اجسام عنصری هر یک مکان طبیعی دارند، مکان طبیعی خاک در مرکز و زیر همه است و پس از آن مکان آب است آنگاه مکان هوا و روی آن مکان آتش است و این اجسام عنصری هر وقت در مکان طبیعی خود باشند ساکنند و چون از مکان طبیعی بیرون باشند برای رسیدن بمکان طبیعی حرکت میکنند، یعنی آب و خاک زیر میروند و هوا آتش بالا و همین امر منشأ سبکی و سنگینی آنهاست و این حرکات اجسام عنصری حرکت مستقیمند و نهایت دارند، نهایت زیرین آنها مرکز زمین است و نهایت بالا فلک است و افلاک هم متعددند و منتهی فلک اعظم میشود که بر کل جهان احاطه دارد و پس از آن دیگر حیزی نیست و عدم مطلق است. و عالم سفلی یعنی آنکه اجسام عنصری در آن جا دارند، عالم کون و فساد یعنی تغییر و تبدیل است، و عالم علوی یعنی اجرام آسمانی کون و فساد و تغییر و تبدیل ندارند و هر چند جسمند نوع دیگری غیر از عنصر یا تند و خرق و التیام در آنها واقع نمیشود و حرکاتشان مستدیر است و نهایت ندارد.

کلیه علم طبیعی بر این اساس گذاشته شده و و لیکن پس از آنکه مرکزیت کره خاک و وجود لا ث و حرکات آنها بر گرد زمین باطل باشد و بواسطه رصد اجرام آسمانی با دوربینها و وسایل دیگر مسلم گردید که آنها هم اجسام عنصری هستند و خرق و التیام دارند حرکاتشان مستدیر نیست بلکه بعضی است و حکایت مکان طبیعی و حرکات طبیعی هم به روش تقریبی همه اصول علم طبیعی و هیئت قدیم بهم خورد و اهل تحقیق ناچار شد روش جدید را برگزینند و متوجه گردیدند که برای پی بردن باسرار خلقت

بہتر آنست کہ بجای خیال بافتن بمشاهده امور بپردازند و بتجربہ و معاینہ ؛ چگونگی آثار طبیعت را معلوم سازند و تحقیقات « فرنیس پیکن » انگلیسی بخوبی آشکار کرد کہ ترتیب قیاسات منطقی کہ فقط مبتنی بر مقدمات ذهنی باشد ، معلومات تازه بدست نمیدهد و باید روش تحقیق علمی را تغییر داد و بتجربہ و مشاہدہ واستقرا و استقصا مواد و مقدمات برای قیاسات برہانی فراہم نمود و مقارن این حال « دکارت » فرانسوی شجاعت و استقلال فکر عجیبی نشان دادہ بنیان فلسفہ را دیگرگون نمود و این راہ را باز کرد کہ گفتہ ہای پیشین را حجت نساہند و کنار بگذارند و ہر کس بعقل خود رجوع کند و اساس و بنیادی برای فکر خود بجوید ، و از جملہ خود او پس از صرف نظر کردن از کلیہ حکمت قدیم فلسفہ تجدیدی تأسیس کرد ، بجای منطق ارسطو قواعدی برای کشف معلومات اختیار نمود و در ہمہ رشتہ ہای حکمت و فلسفہ بشیوۂ بدیعی وارد شدہ اصولی اتخاذ کرد ما بعد الطبیعہ یعنی فلسفہ علیا را بسیار خلاصہ کردہ محدود نمود باثبات وجود نفس انسانی و عالم جسمانی و ذات باری ، و در فلسفہ وسطی یعنی ریاضیات بواسطہ اختراع ہندسہ تحلیلی و برقیاتی کہ بعلم جبر و مقابلہ داد فتح باب بزرگی نمود ، و گذشتہ از کشفیات تازه کہ در بعضی از مسائل طبیعی کرد ، بنیاد فلسفہ سفلی یعنی طبیعیات را یکسرہ دگرگون ساخت و این جملہ را در جلد اول سیر حکمت بقدر کفایت باز نمودہ ایم .

پس از آنکہ فرنیس پیکن انگلیسی و دکارت فرانسوی قلعہ و حصاری را کہ در قرون وسطی برای محدود و محبوس کردن ذہن و عقل انسان ساختہ شدہ بود خراب کردند در سادہ ہفدہم قرون ما بعد صاحبان ذوق بدستور آنان و پیروی از عملیات « کپرنیک و گالیلہ و کپلر و ہاروہ » و دانشمندان دیگر از آن قبیل بتحقیقات علمی افتادند و بزودی دامنہ آن تحقیقات وسعت یافت تا بحالت حالہ رسیدہ و از این پس نیز نمی دانیم بکجا خواہد رسید .

نتیجہ اینکہ ، جمیع شعب حکمت عملی و نظری و اصول و فروع آنها ہر یک بسط و پهنای فوق العادہ پیدا کرد کہ دیگر ممکن نیست کلیہ معلومات نوع بشر را مجموعہ واحدی بنام حکمت یا فلسفہ قرار دہند و ہر یک از آنها دامنہ عریض و ضوولی دریافت کہ ضرورت منقسم بقسمت ہا و شعبہ ہای فراوان گردید ، چنانکہ امروزہ احاطہ بہ بیچ یک از آنها برای یکسر ہر قدر باہمت و استعداد باشد میسر نمیشود . سابق برین معلومات بقدری بود کہ اشخاصی مانند ابوعلی سینا و خواجہ نصیر و امثال ایشان نہ تنها ر کلیہ حکمت می توانستند احاطہ یابند بلکہ میتوانستند جامع معقول و معقول شوند ، یعنی در علم ادب و علم دین نیز برہر دست و استاد باشند ولیکن امروز دریای عمیق بہرہ ور شدہ کہ نہ ہمین جامع و معقول و مقول شدن ممتنع است ؛ لکہ در شعبہ ہی حکمت ہم کہ وارد شویم از ریاضیات و طبیعیات و سیاسیات و غیرہ ، در هیچ یک از آنها بتہائی یکسرہ نمیتواند احاطہ کامل بیابد و ہر یک بچندین رشتہ تقسیم شدہ کہ ہر کس بخواہد



در يك رشته از آن رشته‌ها استاد شود ، عمری دراز باید به اختصاص مصروف آن نماید و با اینهمه هنوز معلومات نوع بشر بجائی نرسیده و دانشمند واقعی آنست که بداند که چیزی نمیداند و فقط در راه تحصیل علم قدم میزند تا سرانجام آيا نوع بشر بتواند بکشف و درك حقیقت نائل شود یا نه و اگر بتواند چه وقت خواهد بود .

بنابرین آنچه امروز حکمت یا فلسفه میگویند بکلی غیر از آنست که پیش از اینها میگفتند . طبیعیات و ریاضیات و اصول و فروع آن‌ها هر کدام چندین شعبه شده و هر شعبه علمی و فنی جداگانه است . حکمت علمی نیز همین حال را پیدا کرده است و اکنون حکمت با فلسفه بدو معنی گفته میشود . یکی هر تحقیقی در امور عالم که محقق در آن بنظر کلی و عمومی بنگرد و برای مصالح دنیوی یا اخروی و مادی یا معنوی عبرتی حاصل کند و نتیجه بگیرد و باین معنی حکمت یا فلسفه چو لنگاه فکر همه صاحب نظران است و فن مخصوصی بشمار نیورد و منظور نظر مانیست ، آنچه منظور نظر ما و موضوع بحث این کتابست معنی دیگر اختصاصی حکمت است و آن تحقیقاتی است که درباره نفس انسان و فکر و حس و شعور و طبع او بعمل آید و چگونگی تحصیل علم و اصول و مبنای اخلاق و چگونگی عالم خلقت و مناسبات مخلوق با خالق و احکام کلی که در آن مسائل بواسطه گرد آمدن معلومات پراکنده و مقایسه آن‌ها با یکدیگر بدست میآید .

با آنکه حکمت و فلسفه امروز ، بمعنی مجموع معلومات بشری گفته نمی شود و محدود بتحقیقات معینی است همین سمت نیز در ظرف سیصدسال گذشته در نزد اروپائیان موضوع مباحثات فراوان گردیده و دانشمندان بزرگ در آن وارد شده و تحقیقات گرانبها نموده اند که آگاهی بر آن‌ها بی اندازه سود مند بلکه برای توسعه ذهن و اساس داشتن فکر متفکران واجب است .

ما راین دریان سیر حکمت در اروپا از سده هفدهم ببعده ، تاریخ سیر علمی را که از قرون وسطی بیرون رفته و مستقل شده اند (یعنی طبیعیات و ریاضیات) ناچار کنار میگذاریم و فقط بسیر افکار در آنچه امروز حکمت خوانده میشود میپردازیم ، جز اینکه همین قسمت هم با علوم دیگر و ترقیاتی که در آن‌ها روی میدهد ارتباط تام دارد و طبعاً در ضمن حکایت سیر حکمت گاه گاه مجبور میشویم بآن فقرات نیز اشاره کنیم و کسانی که بخواهند از این کتاب بخوبی بهره مند شوند البته از علوم جدید نباید بکلی بی‌خبر باشند .

و نیز باید داشت که در مغرب زمین در طرف این مدت کسانی که اهل معرفت بوده و نوعی از وجوه در معارف تحقیقات نموده اند بسیارند و ما اگر بخواهیم همه آن‌ها را به سرب و معرفی کنیم و خوانندگان را از تحقیقاتشان آگاه سازیم رشته سخن دراز میشود و محدث بسیاری برای آن باید مدون گردد بنابراین بذکر حکمای بزرگ که در این سیر اهمیت کمی دارد و برای دانش طلبان راههای تازه باز نموده و در عقاید

دانشمندان تأثیر عمیق بخشیده است اکتفا می‌کنیم و ژنده و لب فلسفه جدید را بدست می‌دهیم .

پس گوئیم از سده هفدهم بیعد در اروپا دیده میشود که نه تنها کسانی در فنون خاص کنجکاویهای دقیق میکنند و اکتشافات و اختراعات بدیع دارند بلکه صاحب نظرانی میبینیم که در فلسفه بمعنائی که اشاره کرده‌ایم نیز تحقیقات عمیق مینمایند و هر روز دری از معرفت بروی اهل دل میگشایند .

البته چنانکه پیش از اینهم گفته‌ایم هیچ حکیمی تا کنون فاسفه تمامی نیاورده است که حقیقت را بدروستی بنماید ولیکن اینقدر هست که دانشمندانی که معرفی خواهیم کرد مانند پیشینیان نظر خود را محدود گفته‌های قدما نساخته و در شاهراهی که یکن و دکارت گشوده‌اند قدم زده و هر يك از ایشان با استفاده از تحقیقات سابقین برای کشف حقیقت شخصاً کوششی بسزا نموده و روزنه باز کرده و بر حسب فهم و ذوق خود پرده از پرده‌ها را که حجاب بینش انسان است دریده ، و هر چند چنین مینمایند که این راه را نهایت صورت نمیتوان بست مسافتی از راه را پیموده اند .

فیلسوفان بزرگ درین سیصد سال گذشته بجز معدودی همه فرانسوی و انگلیسی و آلمانی بوده‌اند و اینک از فرانسویان آغاز میکنیم .

## حکمای فرانسه در سده هفدهم

باسمک

حکمت در آرزو، سحر، یرہ، دکارت و دو در ایسکہ، در علم قول کسی راحت

شیرین مو - به یی دکا، لا او - وایی است ، اما رودی طبعش متمایل

14

بمباحثات دینی شد چنانکه دو اثر مهم ادبی که از او باقی مانده است یکی مشاجره است در یکی از اختلافات مذهبی که میان عیسویان روی داده بود (۱) و دیگری که صورت اندیشه های پویشان در حال مسوده است و عمرش وفا نکرده است باینکه آنها را مبدون و منظم کند درحقا بیت دین مسیح است (۲) و اهمیت این آثار امروز بیشتر از جهت حسن عبارت و سخن پردازی است و باسکال یکی از نخستین نویسندگان فرانسه شمرده میشود که نوشته هایش سرمشق نویسندگی و بلاغت شده است.

باسکال عالم را با متاهی و پیکران میداند و در این باب بیان شیوائی دارد و از جمله عبارات معروفش اینست که «جهان کره ایست که مرکزش همه حاست و محیطش هیچ جایی نیست» و پیکرانی تنها از سوی بزرگی نیست از سوی خردی نیز پیکران است (۳) و انسان بدرك بی کرانی توانا نیست خواه از سوی بزرگی باشد خواه از سوی خردی توانایی انسان تنها بدریات اموری است که میانه خردی و بزرگی است چنانکه وجود خود او نیز در میانه این دو بهایب است، نسبت بعدم (یعنی بهایت خردی) کل است و نسب بکل عدم است و علم انسان نه بر مبدأ و آعار است و نه بر مآل و اجام پس علم حقیقی برای انسان میسر نیست و فقط امور متوسط را در مییابد و در پیش و هم در پس دریایی بیپایان از نادانی بر او احاطه دارد بقول شاعر ایرانی «اول و آخر این کهنه کتاب افتاده است.»

در بیان فلسفه دکارت نمودار ساختیم که آن فیلسوف دوسیر درونی که در امور عالم کرد گذشته از ذات باری دو قسم وجود را محقق یافت یکی وجود جسمی که حقیقتش بعد است ، دیگری وجود روحی که حقیقتش تعقل است . باسکال نیز این معنی را معتقد است با این خصوصیت که وجود جسمانی را در حد وجود روحی یکی چیر میخواند و انسان را که از جهت جسمانیت حقیر و میر و ضعیف است از جهت عقل و روحیت بزرگ میسمارد چنانکه میگوید ، انسان گیاهی بیش نیست ، و از این موهودت طبیعت است اما گیاهیست که عقل دارد بری تمام کردن ولاده است کیهان چرخ دست بهم دهد يك بخار و يك قطره آب برای كشتن او بسست ، امگر سر سر جهان كمر برهلاک او بسد باز او شریفتر از آنست که از او كمر بسته اسلام حوال او میداد که میمیرد و جهان که بر او چرخه میسود اثرات توای مرد را ندارد

باسکال امر دیگری را در دست که هم رتر رتر است و هم رتر رحمت است  
و آن محبت (۴) است و عسی است این و محبت حبیبی است که بی ری تدق  
میگرد که مهری که دیگران مدح بیست نیست سگ صحت است که وود عصبی

2) Lettres provinciales (1)

... grand et infiniment petit (2)

### La charité (۷)

میباشند ، و پاسکال در باب محبت که آنرا برتر از موجودات میدانند عبارت زیبا نوشته است  
 بنا بر اینکه پاسکال محبت را برتر از عقل میدانند بنیاد علم و اعتماد را بر اشراق  
 قلبی قرار میدهد و میگوید : «وجود خدا دل (۱) گواهی میدهد نه عقل؛ و ایمان از این  
 راه بدست میآید» و نیز میگوید : «دل دلایلی دارد که عقل را بآن دسترس نیست.»  
 پس اگر پاسکال را از حکما بشماریم باید او را عارف بخوانیم چون در آلهیات  
 پای استدلالیات را چوبین میدانند و فلسفه را بیحاصل میانگارند و شک نیست که توجه او  
 در معرفت بکار دل یعنی باشراف نظری بسیار بلندست و درین زمان مورد اعتنای تام  
 میباشد اما معاصر او این اعتبار را نداشتند و او را از حکما بندها شدند و حق اینست که  
 پاسکال در عموم ریاضی و طبیعی و همچنین در نویسندگی از اشخاص درجه اول است اما  
 از فلاسفه بشمار نیاید .

### مالبراش

نیکلا مالبرانش (۲) در سال ۱۶۳۸ در پاریس بدنیا آمده پس از اتمام تحصیل در  
 صف کشیشان داخل شده و سپس از خواندن کتابهای دکارت بحکمت دلبستگی یافته و تا  
 پایان عمر جز مطالعه و تألیف و تصنیف در مباح حکمتی کاری نکرد و در سال ۱۷۱۵  
 در همداد و هفت سالگی در گذشته است .

مالبراش نیز از حکمای فرانسه است که در نویسندگی مقامی بلند دارد .  
 تصنیفهای او متعدد است نخستین تصنیف مهم نامی او آست که «جستجوی حقیقت» (۳)  
 نام دارد و مصنفات مهم دیگرش یکی موسوم است به «تفکران مسیحی» (۴) و یکی  
 دیگر «در مابعد الطبیعه» (۵) و یکی «رسالة در اخلاق» .

تألف فلسفی مالبراش اساساً و بطور کلی از دکارت گرفته شده و او یکی از دانشمندانی  
 است که روش دکارت و عهده او را در منطق و ریاضیات و طبیعات ترویج و توضیح نموده  
 است و در مابعد الطبیعه پس از دکارت به اگوستین یعنی در واقع افلاطون نزدیک شده  
 و - من افلاطونی درسی معتقد است تا آنجا که او را افلاطون مسیحی لقب داده اند .  
 جستجوی تصنیف مهم و که جستجوی حقیقت نام دارد در واقع شرح و توضیحی  
 بر دین دکارت در معنی و ادراک و حقایق انسان در علم و فهم خود و تحقیق

در آنچه میتوان بآن یقین نمود و روشی که میتوان از آن راه بعلم رسید و خلاصه و ماحصل آن کتاب اینست :

علت اصلی خطا کردن انسان اینست که روح و عقل او گرفتار تن شده است و بواسطه تن دارای قوه احساس و تخیل و همچنین تمایلات و تمایزات گردیده و در فهم و تعقل او تن مداخله یافه و از همه این راهها برای او خطاها و استباهها دست میدهد منشأ خطاهای انسان از حواس اینست که حواس بانسان برای آن داده شده است که وسیله محافظت تن و ابقای وجود او باشد و لیکن انسان حواس را وسیله علم پنداشته است حواس در آن قسمت که وسیله محافظت تن است درست کار میکنند یعنی مناسبات تن را با عالم خارج بخوبی معلوم و محفوظ مینماید اما انسان خطا میکند که نمایشهای حواس را حقیقت اشیاء می پندارد و آنچه بتوسط حواس درک میکند خواص موجودات می انگارد و غافل است که آن نمایشها فقط تصاویری است که در ذهن ار حادثات و عوارض جهان نقش میشود و صور نوعیه و عرضیه ای که ما برای اشیاء فرض میکنیم (۱) حقیقت ندارد، و همچنین لذت و المی که از تأثیر اشیاء درک میکنیم در حقیقت از آنها نیست احوال نفس خود ماست حاصل آنکه عوارضی که در نفس خود ما روی میدهد سبب باشیاء خارج میدهیم و بخطا برای آنها حقیقت فرض میکنیم (۲)

تحلیل و بوهیم نیز مایه بسیاری از خطاهای ماست مثلاً از این راه است که شیفته اشخاص میسویم و گفته های پیشینیان را برای علم خود حجت میشماریم و از دیگران تقلیدهای بیجا و بیمورد میکنیم.

تمایلات هم در طبع انسان مهر و کین ایجاد میکند و مهر و کین حجاب فهم میشود و آن را مسبب میسارد و نمیگذارد حقیقت امور را بدرستی دریابد و تمایزات از تمایلات هم قویتر و تأثیرشان از آنها شدیدتر است و بیشتر اسیر آنها بخطا میاندازد

خود قوه فهم نیز بواسطه محدود بودن امور را بر انسان مشتبه میسازد و مخصوصاً غفلت انسان از محدود بودن فهم خود و گمانش براینکه می تواند همه خویش را مورد علم احاطه یابد او را بطمع میاندازد و گمراه میکند.

پس از آنکه موحدات مختلف حص و کمرخی را در ذهن پنج باب تقصیر شرح داد در باب آخر روش درک حقیقت را بیان میکند و یکبار حواس و تخیل و تمایزات و تمایزات چه استفاده ها میتوان کرد و پس داعیه ری حسی و حقیقت هسته فهم که آنها هم از دکار اقباس سه و حله سبب یک صرحه در روش نمود و اگر بواسطه حل شدی باشد در سه خط درک می شود و درستی است و در حواس و

(۱) اشاره است فلسفه ارسطو و پیروان و حکما و فیلسوفان و روشنفکران و در سوره حس و روح و در (۲) درستی این سخن روز بروز بیشتر مسرور و در سوره حس و روح و در

زواید را باید کنار گذاشت و مطالب را باید خلاصه و مرتب و ترکیباتی که از معلومات ساخته میشود باید محل تأمل قرار داد و بیکدیگر سنجید و چیزهای بیفایده را حذف نمود مالبرانش در ریاضیات و طبیعیات تحقیقات تازه و بآنجکه از دکارت در یافته اکتفا کرده است ولیکن برخلاف دکارت در ما بعد الطبیعه تفصیل وارد شده اصول تعلیمات دکارت را در آن مبحث اختیار نموده ولیکن در بعضی مسائل با او مخالفت کرده و از خود نیز رأیه اظهار نموده که بعضی از صاحب نظران دیگر خاصه عرفا و اشراقیان نیز نظیر آن تحقیقات را داشته اند و لیکن مالبرانش بصراحت بیان کرده و منحصر مخصوص آنها را موجه ساخته است .

باسکال که پیش ازین باختصار او را معرفی کرده ایم بردکارت خرده گیری مهمی که کرده بود این بود که با اداره کفایت خدا را در کار جهان دخالت نداده و از او بقدر ضرورت اکتفا نموده است ، این خرده را بر مالبرانش نمیتوان گرفت زیرا که او همه چیز را از خدا میداند و غیر از ذات باری مؤثری قائل نیست و برای انسان نیز معتقد است که علم و ادراک از خداست و هم اراده و افعال او و بیان روشن مطلب از این نزار است :

چنانکه دکارت تحقیق کرده است انسان مرکب از دو جوهر است یکی بن که جسم است یعنی حقیقت آن خداست دیگری نفس یا روح که حقیقت او علم و فعل است و هم چنانکه جسم پذیرنده شکل و حرکت است نفس قابل ادراک (علم) و اراده است (عمل) و لیکن برخلاف آن که علمه معقدند که نفس را مبدأ حرکت جسم میدانند نه جسم در جسم تأثیر دارد روح در بن مؤثر است و هر فعلی که در عالم واقع میشود از خداوند است و غیر از خدا چیزی غلب حقیق معلولات نیست .

پس آن ایست که روح اسس هر چند بظاهر بن پیوسته است ولیکن پیوستگی حقیقی و اصلی او خداست اما چون اسس گناهکار شده بن متوجه گردیده و اتصالش مبدأ ضعیف شده است پس باید نکوسد که آن اتصال قوت بگیرد و هر چه این پیوستگی بیشتر قوت یابد روشنی علم بهتر تلبس خواهد داشت .

روح اسس - علم نمیتواند ادراک کند مگر آنچه را با او متحد و پیوسته است . چون علم پیوستگی حقیقی دارد و اتصالش در واقع خداست فقط وجود خدا را ادراک میکند و پس نیست که بدن معلوم را چنانکه نمیتواندید بعقل هم نمیتواند کرد . هر چه در بدن متعلق به وجود دارد و ما می بینیم ادراک امر نامتناهی و بیکران را در پس ر . در - و - علم میگرداند یکی ایست که امر بیکران وجود دارد دیگر اینست که پیوستگی در - و - که هر وجود داشت عقل مادر نمیتواند اگر با او پیوسته بود و در - و - یکرانی یعنی آنست که اسس محدود نیست جز ذات ر . و - و - و -

از این بیان روشن میشود که ذات باری اثبات لازم ندارد، وجودش بدیهی و علم انسان بهستی او ضروری است و نفس انسان خدا را مستقیماً و بلا واسطه ادراک میکند و می‌توان گفت ذات باری موضع غوس است چنانکه فضا مکان اجسام است.

اما آنچه انسان از مخلوق درک میکند نظر بر اینست که بآنها پیوستگی حقیقی ندارد و آنها را بحس و خیال و وهم در می‌یابد در حقیقت علم نیست و خطای زerk ماهی است که گمان میکند بر موجودات علم داریم و حال آنکه علم بر همان امور تعلق می‌گیرد که تعقل میکنند پس آنچه ما بر آن علم داریم صورهای موجودات است (آنکه در فلسفه افلاطون مثل مینامند) و صور یا مثل در علم خدا وجود دارند و غوس ما آن صور را مستقیماً ادراک نمی‌کند بلکه بآن واسطه ادراک میکند که آنها در علم خدا وجود دارند و چون ما ادراک ذات باری را داریم صور موجودات را هم بواسطه او ادراک می‌کنیم در واقع علم صفت خداست خدا را که میبینیم صور را که می‌بینیم موجودات را در می‌یابیم و الله مراد از دیدن آنها بسمانی چشم نیست بلکه دیده دل است یعنی تعقل. اینست بیان آنکه می‌گویند رأی مالبراس در باب علم اینست که انسان هر چه می‌بیند در خدای می‌بیند خدا را بلا واسطه می‌بیند و مخلوق را بواسطه خدا می‌بیند.

اینکه انسان هر چه می‌بیند در خدا می‌بیند یکی از راههای اختصاصی مالبراس است (۱) و از این رأی نکته سخنان برخورده اند باینکه معنی واقعی این سخن اینست که هر چه هست خداست و این وحدت وجود است و راستی اینست که تحقیقات مالبراس همه دلالت بر وحدت وجود میکند. اما چون ماصول دیانت مسیحی عقیدت است از این مذهب ابا و استیحا ش دارد و اسپینوزا (۲) از معاصران خود را که بصراحت وحدت وجودی است لعن میکند، اما معانوم نیست با عقایدی که دارد جز با مسیحیهاش و تأکید اخصی بر آنکه ذات باری از مخلوق جداست بچه وجه ارواح و وجود تخلص می‌یابد اینقدر هست که علمی که برای انسان در خدا قائل است علم بر صور کلیه و معقولات و صاهرا نیست که علم بر جزئیات را که بحس و وهم دست میدهد مسمول رؤیت در خدا نمی‌سازد و چون می‌پرسند آیا بعد (یعنی جسم) را در خدا می‌بینیم یا نه میگویند بعد معقول را در خدا می‌بینیم بعد محسوس را، آنگاه ایراد میکند که اگر بعد معقول را در خدا ادراک می‌کنیم پس خدا بعد دارد یعنی جسم است اما مالبراس این ایراد را بی‌رده می‌کند که درست مفهوم نیست و سرانجام متهمی می‌گردد باینکه اطمینان بوجود علم مدی و محسوسات و جدا بودن آنها از ذات باری از این راه است که در تورات تصریح شده است که خداوند آسمان و زمین و موجودات دیگر جسمی را آفریده است و این قدره حریه است و یقین بدیانت امری ایمانی است و دخلی مقل ندارد.

در بیان فلسفه این فیلسوف مشتهائی که می‌بیند و می‌شناسد، دره شود گفیم مالبراس هم علم و ادراک انسان را در خدا می‌بیند و دره و را و



مطلب اول را بیان کردیم بیان مطلب دوم هم اینست که بقول مالبرانش جسم در جسم  
تأثیر و فعل نمیکند و روح و جسم هم بطریق اولی در یکدیگر تأثیر ندارند چون از جنس  
یکدیگر نیستند پس مؤثر حقیقی در هر چیز و هر امر خداست و او علت ذاتی و حقیقی میباشد  
از مخلوق هر فعل و تأثیری دیده میشود او علت ذاتی آن نیست بلکه علت عرضی است شرط  
و آلات یا سبب است نه علت. تأثراتی که از مخلوقات در یکدیگر میبینیم حکایت علت  
و معلول نیست مقارنه امور است مثلاً اینکه می بینیم جسمی بر میخورد و آنرا  
حرکت میآورد این ظاهر امر است محرك حقیقی خداست، برخوردن جسم بجسم سبب  
شده است برای فعل خداوند. عبارت دیگر چنانکه دکارت معتقد بود (۱) ذات پروردگار  
دائماً در کار خلقت است نه اینست که چیزی را که يك ساز خلق کرد آن چیز بخود خود  
موجود نماید، اصطلاح حکمای ما هم علت محدث است هم علت مبقی پس خداوند  
پیوسته در کار ایجاد موجودات است و هر جسمی را که وجود میدهد در مکانی ایجاد میکند  
پس اگر يك جسم را همواره در يك مکان موجود ندارد آن جسم ساکن است و اگر در  
مکانی حد ایجاد کند محرك خواهد بود و نیز وقی که خورشید میدمد و روشنی میدهد  
روشنی دادن خداست دمیدن خورشید سبب میشود و موقع میدهد برای روشنی بخشیدن  
حدودند، و همچنین است تحریک نفس نسبت باعضاء بدن که فعل خداست و اراده نفس  
فصل سبب و موقع فعل خداوند است.

ایست رأی دوم اختصاصی مالبرانش که علت فاعلی ذاتی و مؤثر حقیقی را خدا  
میداند و چیزهای دیگر را که بطریق می آید علت امورند علت عرضی یا سببی (۲) یا مقارنه  
یا شرط میشوند با این قدرت خداست و از مخلوق همه عجز است بیم و امید همه  
سر و ار خداوند است مخلوق که فقط آلات و سبب اند شایستگی بیم و امید ندارند و  
هر کس از غیر خدا بیم و امید داشته باشد مخلوق پرست است

شکست اینست که مالبرانش با آنکه هر چه فعل است بحد انمنسوب میداند و حتی  
نفس را در تحریک مد مؤثر واقعی می پندارد چیزی هم نیست و برای انسان اختیار  
قدست و میگوید مشیت خداوند فقط یکبار تعین میگردد نه جزئیات و اینکه دکارت  
را خداوند بر معین بقیودی نداشته اشتباه است زیرا می بینیم امور عالم همیشه تحت  
مصلحت است و سبب در کار نیست و حال آنکه اگر مشیت معین بقیودی بود طام و تابون  
مقرر در کارند ممکن میشد. خلاصه اینکه مشیت های خداوند کلی است و همان قوانینی  
ست که در مورد مقرر و مرده است و اراده حرمی مخصوص بشر است و هر کس در  
حرکت است رده تأثیر دیگر باشد پس نفس کرده است و کار خدا را بکار سر قیاس

کردن (۱) باطل است. هر چند در تورات دیده میشود که رفتار و گفتاری بخدا نسبت داده شده که سزاوار بشر است ولیکن علتش اینست که تورات تنها برای خواص نازل نشده و برای عوام چاره جز این نیست که بقدر عقولشافت سخن گفته شود ولیکن در سخن گفتن حکیمانه درباره خداوند از قیاس بکارهای بشری باید دوری جست اگر فعل همه از خداست آیا گناهکاری انسان هم از خداست ؟

مالبراناش میگوید نه . بد کردن و گناه فعل نیست عدم فعل است ؛ فعل آنست که از عقل سر میزند و عقل در عالم ادراک نظام میکند و باید از آن پیروی نماید ، مراتب کمال را دریابد و بآن مهر بورزد ، اینست فضیلت و دستور اخلاقی که مستلزم آنست که انسان در نظام عالم و مراتب کمال تفکر کند و تفکر دانشمند مانند دعا و نماز و عبادت اوست (۲).

کتابی که مالبراناش در اخلاق نوشته خواندنی است اما بتفصیل آن نمیپردازیم و از بیان فلسفه آن دانشمند بهین اندازه اکفا میکنیم و شرح و بسطی هم که در آن دادیم برای این بود که بکته سنجان را بفلسفه افلاطون و اگوستین و دکارت و نتایج آنها بهتر متوجه میسازد و بفهم فلسفه اسپینوزا و بعضی حکمای دیگر که پس از این باید بشناسانیم یاری میکند و گرنه مالبراناش با آنکه بسیار خوش بیان و صاحب قلم است و نوشته هایش براستی خواندنی است از حکمای درجه اول بشمار نمیآید علاوه جای تأمل است که او را فیلسوف باید خواند یا متکلم ، و حکیم باید گفت یا عارف . بهر جهت رأی هایی که مالبراناش بآن معروف است دو فقره است : یکی آنکه اسان آنچه میبیند در خدای میبیند دیگر اینکه فعل همه از خداست و آنچه را عادت میگوید علت ذاتی نیست بلکه علت عرضی یا سبب است .

### حکمای دیگر فرانسه در سده هفدهم

چنانکه پیش از این گفتیم در میانه فرانسویان در سده هفدهم گذشته از دکارت و پاسکال و مالبراناش کسی که در فلسفه مقامی ممتاز و مخصوص بخود داشته باشد نیست البته دانشمندان در آن قوم بسیار بوده اند و بعضی از آنها از جهانی کمال اهمیت و برجستگی را دارند اما در فلسفه مبتکر رأی و نظر مهمی نیستند .

نخستین کسی از این گروه که باید یاد کنیم گاساندی (۳) نام دارد و او معاصر دکارت و چهار پنج سال هم بر او مقدم بوده است و از کسانی است که در سرگوش کردن فلسفه اسکولاستیک کوشیده است اما اگر با ارسطو مخالف بوده دکارت هم چندان موافقت نداشته و از اشخاصی است که بر او اعتراضات معصل کرده است در مذاق فقهی بیشتر

(۱) Antropomorphisme

(۲) تفکر ساعه خیر من عاده ستین سده . (۳) Gassendi

متماثل به بقدر و ذی بقر اطمینان بوده است

دیگر بسوئه (۱) کشیش والامقام که درسختوری منبری و فصاحت و بلاغت بی نظیر و حکیم بوده است. اما در فلسفه تا آنجا که عقیده دینی او مقتضی بوده پیروی از دکارت میکرده است. اثری از او که میتوان مرتبط با فلسفه دانست کتابی است در فن منطق و رساله در معرفت خدا و نفس و این هر دو کتاب را برای تربیت و لیعهد یعنی پسر لوئی چهاردهم پادشاه فرانسه نوشته است.

یکی دیگر از کشیشان فرانسوی آن زمان که او نیز مردی بزرگوار و درسختوری و نویسندگی و حکمت و عرفان مقامی بلند داشته فنلن (۲) است مصنفات او بسیار است آنکه بیشتر مربوط به فلسفه میباشد کتابی است در اثبات ذات تباری و صفات او که آنهم برای تربیت نواده لوئی چهاردهم نگاشته شده است.

اثر دیگر که در نتیجه دوم سده هجدهم در فرانسه نوشته شده و نمیتوان آنرا مسکوت گذاشت کتابی است در منطق که دونفر از پیروان دکارت با تعلق نوشته اند و آنت نخستین تضمینی است پس از تحقیقات دکارت که از منطق ارسطو آنچه را سودمند است بکار برده و در این فن تجدیدی بعمل آورده است و آن کتاب هنوز خواندنی است نویسندگان یکی پیرنیکل (۳) و دیگری استوانارنو (۴) نام داشته و آن هر دو از دانشمندان آن عصر بوده و چون مرتبط بصومعه پور روایال بوده اند کتابشان معروف بنطق پور روایال (۵) میباشد.

لارشو کو (۶) نویسنده کتاب موسوم بکلمات قصار (۷) و لا برویر (۸) صاحب کتاب معروف باخلاق (۹) از فیلسوفان شمرده میشوند اما در نویسندگی بلند پایه اند و این دو کتاب دو گنجینه از معارف و نکته سنجیهای اخلاقی است.

آخرین دانشمند فرانسوی در سده هجدهم که در این مقام سزاوار یاد کردن است پیرل (۱۰) است و از حکامانی نیست که شخصاً فلسفه خاصی آورده باشد و شاید بتوان گفت از فیلسوفان شمرده میشود بلکه از فاضلان و محققان است و کتاب مهم او «رهنگ تاریخی و تحقیقی» (۱۱) نام دارد و آن را راستی گنجینه از تحقیقات است که همه مسائل علمی و فلسفی و دینی را سطر گرفته و رأیهای مختلفی را که دانشمندان در آن مسائل اظهار کرده اند مورد نقدی قرار داده است که هر کدام چه بقص و بعضی دارند. و روشن ساخته است که عمل انسان بسیار محدود و از درک حقایق مطلق عاجز است و جز معلومات سببی نمیتواند

(۱) Bossuet (۲) Feneion (۳) Pierre Nicole (۴) Antome Arnauld

(۵) La Logique du port Ro al (۶) Laroche foucauld (۷) Les Maximes

(۸) La Br (۹) Les Caractères (۱۰) Pierre Bayle

(۱۱) Dictionnaire historique et critique

دریابد و براهینی که بر اثبات صانع و بقای نفس و جبر و اختیار و مبانی اخلاقی و مسائل اساسی دیگر اقامه شده هیچیک تمام نیست و همه کس را قانع نمیسازد، و امور دینی را از امور علمی باید جدا کرد. در دین ایمان را باید حاکم قرار داد و بگفته مقتدایان باید عمل نمود و در علم و حکمت بعقل باید رجوع کرد. اختلافات و منازعاتی که میان فرقه‌های مختلف هست غالباً مبنی بر اغراض و هواهای انسانی است بسا هست که دواصل مطلب متفقند و لیکن الفاظ و عبارات و شیوه بیان را مختلف ساخته یا هم مشاجره میکنند و نمیدانند چه میگویند یا میدانند و نجاج و عناد کرده بتعبیح و تکعیر یکدیگر میپردازند.

پس افکار و عقاید را باید آزاد گذاشت و از این جهت متعرض کسی نباید شد  
پیر بل از کسانی است که در باز کردن چشم و هوش مردم مجاهده کرده و تحقیقاتش در روشن ساختن اذهان و افکار تأثیر عمیق بخشیده است (در سال ۱۶۴۷ زاده و در ۱۷۰۷ در گذشته است)

# فصل دوم

## اسپینوزا

### بخش اول

#### شرح زندگانی او

بروخ اسپینوزا (۱) که از حکمای درجه اول اروپاست در اواخر سال ۱۶۳۲ در امستردام (۲) پایتخت هلاند متولد شده است. پدر و جدش از یهودیانی بودند که در پایان سده شانزدهم بسبب تعدیات کاتولیکهای اسپانیا از آن کشور رخت بیرون کشیده ابتدا پیرتقال و سپس بهلاند مهاجر کردند. مادرش شش سال پس از دادن او و پدرش در بیست و دو سالگی او درگذشتند و اسپینوزا تقریباً تمام مراث پدر را بخوار یگانه خود واگذار کرد.

تحصیل و تربیتش در مدرسه اختصاصی یهودیان واقع شد اما بآن اکتفا نکرده ریاضیات و طبیعیات و فلسفه نیز آموخت و مخصوصاً تعلیمات دکارت آشنا گردیده چون فکری نازداشت نتوانست بتعلیمات طاهری و رسمی دین یهود مقید بماند و تعلیمات عیسوی را بالاتر یافت و اندک اندک رفت و آمدش بحوزه روحانی یهود کم شد چون همه کس او را جوانی دانشمند یافته بود علمای یهود برای ایسکه وهنی بجماعت وارد نیاید بتهدید و تطمیع حواستند او را بر آن دارند که با آداب یهود تطاهر کند اما او هر چند اردین احادی رسمی بیرون نرفت آن تعهد را هم نکرد باین در بیست و چهار سالگی مکر و ارجامعه یهود احرار شد مخالفان آهنگ کشتن او را هم کردند احش رسیده بود پس دست بدامن حکومت شدند و از امستردام بعیدش کردند بمقاط مختلف رفت و سرانجام در لاهه (۳) پایتخت دوهلاند اقامت گزید و یکسره بمطالعه و تمکک در مسائل فقهی مشغول گردید صماً شعل ترا سیدن بلور برای عیمک و دوربین و دره بین اختیار کرد و در این صنعت در دست شد و از این شعل و تدریس خصوصی که برای طالبان علم

میکرد در آمد مختصری داشت و زندگانی محقری بی هوا و هوس بقناعت ولیکن خوش و بی دلتنگی و افسردگی میگذرانید. از یکی از خانه داران یک حجره گرفته در آن سر میرد و بسا میشد که چندین روز هفته در حجره میماند و از حجره بیرون نمیآمد فقط گاهی برای رفع خستگی از کار و مطالعه و نوشت و خواند بجزیره صاحبخانه میرفت و چند دقیقه خود را بصحبت های متفرق مشغول میکرد کم کم آوازه اش پیچید و دوستانی پیدا کرد و دانشمندان با او رفت و آمد نمودند و بزرگان خواستار دیدنش شدند، یکی از امرای آلمان مدرسی در حوزه علمیه شهر خود را باو پیشنهاد نمود پذیرفت و گفت یکی اینکه تدریس مرا از مطالعات خود بازمیدارد دیگر اینکه تدریس آزادی فکر مرا از من سلب میکند و مجبور میشوم تعلیمات خود را تابع عقاید مردم زمانه نمایم.

بعضی از بزرگان دانش پرور خواستند رای او و طیفه مقرر کنند عزت نفسش قبول نکرد یکی از ارادات کیشاش که فرزند نداشت خواست اموال خود را در وصیت باو واگذار کند چون آشنایان برادر داشت اسپینوزا حاضر نشد او را از ارث محروم سازد سرانجام آن مرد قدر دان بموجب وصیت مبلغ پانصد فلورن (۱) پول هلندی از مال خود برای او وظیفه سالانه مقرر داشت آن را هم یکجا پذیرفت و دو دست فلورن را رد کرد که سیصد فلورن برای مدد معاش من پس است. باین همه توجه بزرگان نسبت باو مایه سوء ظن سیاسی گردید چنانکه صاحبخانه بیمناک شد که مبادا از غوغای عامه بخانه او آسیبی برسد اسپینوزا گفت آسوده باش که من آلایشی ندارم و بی گناهیم آشکار است و اگر غوغائی برخاست مطمئن باش که من از خانه بدرآمده و از مردم استقبال خواهم کرد و مجال نخواهم داد که بخانه تو متعرض شوند.

باری آن دانشمند روزگاری یکسره حکیمانه و درویشانه گذرانید اما از دیر گاهی بیمار و طاهرأ مسلول بود بسیاری کار هم بر ناتوانی او افزود و در آغاز سال ۱۶۷۷ در چهل و چهار سالگی راه جهان دیگر پیمود.

اسپینوزا در زندگی خود دو تصنیف منتشر ساخت یکی رساله در بیان فلسفه دکارت (۲) که برای یکی از شاگردان خود نوشته دیگری کتابی بنام رساله آلهیات و سیاسیات که در آن عقاید خود را در تفسیر تورات و ترتیب زندگانی اجتماعی مردم بیان کرده بود (۳) اما این کتاب چون با تعلیمات طاهری علمای یهود و نصاری سارگار بود گهتکو بلند کرد و از این رو اسپینوزا دیگر اثری منتشر نمود ولی همان سال که وفات یافت دوستانش نوشته های او را چاپ کردند و عمده آن مصنفات یکی رساله کوچکی است بنام

(۱) Florin این مبلغ در حدود چهار پیره انگلیسی است.

(۲) Les principes de la Philosophie de Descartes

(۳) Traite Theologieo-politique

«یهودی عقل» که ناتمام است (۱) و یکی کتابی بنام «سیاست» (۲) که آن نیز بیابان  
نرمیده است و یکی کتاب موسوم به «علم اخلاق» (۳) که حاوی اصول فلسفه او و مهم‌ترین  
آثار اوست و از کتاب‌های نامی دنیا می‌باشد.

همه این کتاب‌ها بزبان لاتین نوشته شده ولیکن نام‌های آنها را ما بزبان فرانسه  
یاد می‌کنیم که برای خوانندگان ما مفهوم باشد.

## بخش دوم - فلسفه اسپینوزا

### ۱- کلیات

چنانکه در شرح حال اسپینوزا یاد کردیم او از کسانی است که در اشتغال بفلسفه بکلی  
از هر گونه آلاش و رب‌وریا و فضیلت فروشی و شهرت طلبی و منفعت خواهی و خودپرستی  
و دنیا داری مبری بوده و فلسفه را بجد گرفته و حکمت را یگانه امری که قابل دلبستگی  
باشد انگاشته و زندگانی خویش را بدرستی تابع اصول عقاید خود ساخته و در آن  
عقاید ایمان راسخ داشته است چنانکه در یکی از نامه‌ها می‌گوید من نمیدانم فلسفه من  
بهترین فلسفه‌ها هست یا نیست ولیکن خودم آنرا حق میدانم و اطمینانم بدرستی آن بهمان  
اندازه است که شما اطمینان دارید که مجموع زوایای هر مثلث دو قائمه است.

حکمت اسپینوزا یکی از بزرگترین فلسفه‌هایی است که در دنیا بظهور رسیده و  
طرفه اینست که اسپینوزا در حقیقت مبتکر آن فلسفه نیست بلکه میتوان گفت از زمان باستان  
تا امروز، گذشته از علمای قشری دینی و بعضی از فلاسفه قدیم، همه حکما و دانشمندان با  
فوق در همه اقوام و ملل دانسته یا ندانسته بوجهی و تا اندازه دارای این مذهب بوده اند و آن  
نوعی از وحدت وجود است (۴). شك نیست که اسپینوزا هم از افلاطون و پیروان او و  
اگوستین و معتقدان او و هم از حکمای اسلامی و هم از حکمای یهودی که از مسلمانان اخذ  
حکمت کرده اند (مانند موسی بن میمون) و هم از دانشمندان اروپائی قرون وسطی و عصر جدید  
و هم از دکارت خصوصاً اقتباس بسیار کرده است. با این همه وحدت وجود بنحوی که او  
بیان کرده و موجه ساخته چنانست که چاره نداریم جز اینکه فلسفه او را مستقل و بدیع  
بشماریم و در بیان آن از شرح وسط چیزی فرو نگذاریم.

بسیاری از محققان اسپینوزا را از حکمای کارترین یعنی از پیروان دکارت خوانده اند  
و حتی لایبنیتس (۵) آلمانی گفته است فلسفه اسپینوزا همان فلسفه دکارت است که از  
حد اعتدال بیرون رفته است ولی اگر منظور این باشد که اسپینوزا اصحاب اسکولاستیک

(۱) Traite de la Reforme de L'Enten lement

(۲) L, Ethique - Traite Politique

(۳) pantheisme معنی تحت لفظی این کلمه بهارسی «همه خدائی» است ولیکن حکمای ما آنرا

وحد و وجود گفته اند - (۵) Leibniz

را رها کرده و روش دکارت را برگزیده یعنی اصول و مبانی او را در علم گرفته و حتی اصطلاحات او را اختیار کرده و معقولات ده گانه و کلیات پنجگانه را کنار گذاشته و هوبلی و صورت و صور جنسیه و نوعیه و آن حدیث‌ها را ترك نموده و فقط ذات و صفات و عوارض را موضوع نظر ساخته و محسوسات را بی اعتبار دانسته و معقولات را اساس قرار داده است راست است، و نیز باید تصدیق کرد که در فلسفه دکارت هم وحدت وجود نهفته و تضحی است که آنجا کاشته شده است چنانکه ما لبرانش در پیروی از دکارت با همه استیجاشی که از وحدت وجود داشته است عقایدی اظهار کرده که جز با وحدت وجود سازگار نمیشود و شاید بتوان گفت اگر اسپینوزا فلسفه دکارت را ندیده بود باین خط نمیافتاد یا لااقل بیان خود را باین صورت در نمیآورد، اما اینکه فلسفه اسپینوزا همان فلسفه دکارت باشد که جزئی تصرفی در آن بعمل آمده نمیتوان تصدیق کرد. آری در مقام تمثیل میتوان گفت اسپینوزا وارد همان شاهراه دکارت شده و يك چند با او همقدم گردیده است ولیکن وقتی بجائی رسیده اند که يك راه بر است و يك راه بچپ می‌رفته است و هريك از ایشان یکی را اختیار کرده است. از این گذشته دکارت در فلسفه اولی و مابعدالطبیعه با اصول اکتفا کرده و زود متوقف شده و شعب دیگر علم پرداخته است ولی اسپینوزا تا پایان عمر در فلسفه اولی قدم زده است. و نیز اوصاف باید داد که اسپینوزا در فلسفه خویش خواه راست رفته باشد خواه کج نتیجه که از مقدمات گرفته سازگارتر است از نتیجه که دکارت گرفته است و چون ببینان حکمت اسپینوزا پرداختیم این مطلب روشن خواهد شد، از نکته‌های توجه کردنی اینست که دکارت مطالعات فلسفی را برای تحصیل علم و وصول بیقین پیشه خود ساخته است ولیکن بحکمت گراییدن اسپینوزا برای یافتن راه سعادت بجهت خود و دیگران بود و از همین روست که مهمترین تصنیف او با آنکه جامع فلسفه اولی میباشد موسوم بعلم اخلاق است و نیز بهمین سبب است که اسپینوزا برخلاف دکارت همت خویش را بیشتر مصروف بفلسفه اولی و حکمت عملی نموده و به ریاضیات و طبیعیات کمتر پرداخته است.

از اموری که اسپینوزا در آن بدکارت بسیار نزدیک است چگونگی مطالعه و جستجو در حکمت و استدلال فلسفی است یعنی او نیز مانند دکارت روش ریاضی را پسندیده و در این راه از آن فیلسوف هم پیس افتاده است تا آنجا که در بعضی از مصنوعات خود از جمله در همان کتاب علم اخلاق که تصنیف اصلی او است بیان مطلب را هم بصورت مسائل ریاضی درآورده و مباحث الهی و اخلاقی را مانند قضایای هندسه اقلیدسی عنوان کرده است. در آغاز موضوع بحث را تعریف میکند و اصول متعارفه و موضوعه را ننید قرار میدهد و حکمی عنوان میکند و برای آن برهان اقامه مینماید و نتیجه میگردونه ثبت المطلوب میرسد و بهمین جهت خواندن و فهمیدن کتاب او دشوار است و ما برای اینکه خوانندگان آورده بشوند ناچاریم از پیروی اسلوب او صرف نظر کرده و مطالب او را از صورت قضایای



اقلیدسی بیرون آورده بیان ساده‌متعارفی در آوریم چنانکه هر کس دیگر هم که خواسته است فلسفه اسپینوزا را برای مبتدیان بیان کند همین روش را اختیار کرده است .  
در هر حال این نکته محل توجه است که اکثر کسانی که وحدت وجودی بوده‌اند یا ناثان در این مبحث عارفانه و شاعرانه بوده است ولیکن اسپینوزا با آنکه صریحاً وحدت وجودی است فلسفه‌اش کاملاً استدلالی است و هیچ امری را جز تعقل در تأسیس فلسفه مداخلیت نداده است هر چند او هم اعلی مرتبه علم را وجدان و شهود میداندا و وجدان و شهود او مانند پاسکال و عرفا کار دل نیست و فقط ناشی از عقل است بعبارت دیگر حکمتش حکمت اشراف اما روشش روش مشاء است .

## ۲- ملوک در جستجوی حقیقت

اسپینوزا در تحقیق چنین آغاز میکند (۱) که من جوای خیر حقیقی و خوشی دائمی گردیدم و دیدم خوشی و ناخوشی بسته باینست که شخص بچه چیز دل ببندد ، اگر دلبستگی او بچیزهای ناپایدار باشد چون ازدستش بروند و دیگری را از آنها برخوردار ببینند بیم و اندوه و رشک و کین باو دست میدهد و اینهمه فسادها و دشمنیها و بدبختیها از همین جهت است ، اما آنکه مهرش بر چیزهای پایدار باشد و نعمتی را دریابد که زایل نشدنی نیست شادی و خوشی او بی آلاش و همیشگی خواهد بود

پس دیدم مردم دنیا همه دنبال عشرت و لذایت حسی یا مال و یا جاه میروند و در این راه تحمل مصائب و بلیات و رنج و درد میکنند تا آنجا که جان خود را هم خطر میاندازند ولیکن من می بینم لذایت حسی شخص را از هر منظور دیگری باز میدارد در حالیکه پس از ادراک آن لذایتغم و اندوه دست میدهد و مال و جاه هم فکر را بکلی مشغول میکنند و هر چه افزون میشود بیشتر مطلوب میگردد و خرسندی و سکون خاطر حاصل نمیشود و حب جاه مخصوصاً این عیب را دارد که شخص باید زندگانی خود را تابع میل و نظر مردم دیگر کند و اختیار را ازدست بدهد و مقید بقیود بسیار شود و در هر حال بزودی بر خورده باینکه این امور را مقصد نباید قرارداد و فقط باید وسیله برای رسیدن بخیر دیگر باشند .

اما آن‌خبر دیگر که باید مقصد باشد هر چه جستیم دیدم همه نیک و بدها بنسبت اند و بد مطلق نیست و هر چیزی بحای خویش نیکوست و عقل انسان نظام حقیقی را که امور عالمه البته تابع آنست در نمی یابد جز اینکه هر کسی حس می کند و معتقد میشود که در طبع انسان مرتبه کمالی هست بالاتر از آنکه او خود دارد و رسیدن بآن مرتبه کمال

(۱) ب. فصل خلاصه است از رساله ناماء بهودی عقل که منتره مقدمه فلسفه اسپینوزا میباشد و سیر نیمه در رساله گفتار دهم است .

مانی ندارد پس خیر حقیقی چیزی است که وسیله رسیدن بآن کمال است و منظور من باید این باشد که خود را بآن کمال برسانم و تا بتوانم مردم دیگر را هم در این امر با خود شریک سازم و این شرکت مانع سعادت من نیست بلکه ممد آنست .

پس باید آن طبیعت کامل را شناخت و البته شناختن کل عالم طبیعت نیز لازم است و فلسفه اخلاقی و علم طب و علوم فنی هم برای زندگانی اجتماعی مفید است و ما را بر رسیدن بکمال مطلوب یاری میکند و مقدمه حصول این مقصود اینست که قوه فهم و تعقل خود را پاک کنیم و بهبودی دهیم و چون تا وقتی که راه مقصود را نیافته ایم برای زندگی بدستوری نیازمندیم این قواعد را پیشنهاد خود ساختیم :

۱ - سخنانم را مطابق فهم عامه بگویم ، و کارهایم را تا آنجا که مغل بمقصود اصلی نباشد چنان کنم که پسند عامه باشد .

۲ - از لذایذ و تمتعات زندگانی آن اندازه که برای حفظ بدن و تندرستی لازم است بگیرم و بیش از آن نجویم .

۳ - از مال فقط آن اندازه بهره بیاورم که برای حفظ جان و تندرستی و رعایت آداب ضرورت دارد .

اما در مقام بهبودی قوه تعقل دریافتیم که انسان علم را بچار وجه حاصل میکند: یکی آنچه از افواه مردم فرا میگیرد مانند علم هر کس بتاریخ و ولادت خویش . دوم آنچه بتجربه اجمالی معلوم ما میشود مثل اینکه بتجربه در مییابیم که نقطه میسوزد از این دو وجه معتبرتر علمی است که از رابطه علت و معلول و مرتبط ساختن حرمیات بقوابین کلی بدست میآید . اما علم حقیقی آنست که بوجدان و شهود (۱) حاصل شود و این علم است که خطا در آن راه ندارد و چون با معلوم منطبق است موجب یقین است بلکه عدم حضوری و ضروری است و آن بر سائط مبادی تعلق میگیرد اما مواد این قسم علم بسیار کم است .

این قسم علم که بر سائط تعلق میگیرد در روشن و متمایز و صریح و با معلوم منطبق است نشانه صحتش با خودش است و برای اطمینان بدروستی آن بنشانی خدای نیاز نیست بعبارت دیگر برای رسیدن بیقین بر درستی علم راهی نیست بلکه نخست باید آن علم صحیح را دریافت سپس روش تحصیل علم را با قاعده آن علم صحیح منطبق ساخت تا علم بعلم حاصل شود .

معلوماتی که این قسم بدست میآید عوارض زمانی و شخصیت و حزیات بدستند چه آنها متغیرند و موضوع عام حقیقی میشوند کلیات و امور اتراعی هم نیستند چون امور استزاعی و کلیات حقیقت ندارند زیرا که کلیات صورتهای اجمالی اشیاء هستند که چون سان عاجز است از اینکه همه صور اشیاء را در ذهن بگیرد قوه حیا صورتی 'حی' و 'تری' را

درست میکنند و آنرا کلی میخوانند و حقیقت میپندارند و حال آنکه حقایق معلوماتی هستند چنانکه اشاره کردیم که بسیط و روشن و متمایزند و خیالی نیستند بلکه عقلی میباشد .  
 باین بیان اسپینوزا از آنجهت که منکر حقیقت کلیاتست از اصحاب تسمیه است (۱) و از جهتی پیرم افلاطون است چون باعیان و حقایق ثابت عقلی معتقد است و از این رو بعقیده او بهترین وجه تحصیل علم چنانکه سقراط و افلاطون میگفتند جستن تعریف معلوم است که باید مشتمل بر کنه حقیقت و ماهیت معلوم باشد و تعریف صحیح هر چیز حقیقت آنست و در ذهن و در خارج یکسان است . پس باید تعریف هر حقیقت را دریافت و فکر خود را بر نتایجی که از آن تعریف بدست میآید اعمال نمود و چون چنین کردیم بیان مطلب صورت قضیه اقلیدسی پیدا میکند از این سبب است که اسپینوزا فلسفه خود را باین صورت در آورده است .

باری چنانکه اشاره کردیم راه تمیز حق و باطل اینست که بدو حقیقت روشن متمایزی را معلوم کنیم و البته این حقیقت هرچه بسیطتر و کاملتر باشد مبنای علم محکم تر و مآب واسطه احاطه ذهن بر امور عالم و سیعتر خواهد بود پس بهترین وجه اینست که بکاملترین وجود متوسل شویم که همه معلومات ما از حقیقت او برآید ، عبارت دیگر همه حقایق را در او بینیم و او را در همه حقایق دریابیم ، یعنی علم بذات واجب الوجود پیدا کنیم .

از این روست که اسپینوزا خود گفته است حکمای پیشین فلسفه خویش را از عالم خلقت آغاز میکردند و دکارت نفس خویش را مبداء علم گرفت ایمان خدا را مبداء فلسفه یافتیم . عبارت دیگر پیشینیان میگفتند خود شناسی وسیله خدا شناسی است ، اسپینوزا خدا شناسی را طریق خود شناسی دانست و بطر نایکه او خدا را در همه چیز و همه چیز را در خدا میدید یکی از محققان گفته است اسپینوزا مست خداوند است ، با اینهمه معاصران و علمای قشری او را منکر ذات باری گفته و ملعونش خواندند .

### ۳ - خدا شناسی (۲)

چون اسپینوزا با این گداشت که حقیقت روشن متمایزی بدست آورد که باعلی درجه بسیط و کامل باشد و بر آن شد که بهترین وجه برای معلوم کردن حقیقت دریافت تعریف اوست ذات باری را روشنترین حقایق دانسته و تعریف آن پرداخته این تحقیق را سر آذر فلسفه خود ساخته است

چنین میآید که در ذهن اسپینوزا این فقره مسلم و حاجت بگفتن نداشته است که

(۱) روح کد - جلد اول در فصل اسکولاسیک

۱۲۱ - فصل خلاصه - بخش اول از کتاب علم اخلاق است

چون سلسله معلول‌ها را نسبت به علت‌ها در نظر بگیریم ناچار می‌رسیم بآنکه قائم بذات یعنی خود علت خود است. پس آغاز سخن را از این تعریف می‌کنند که «من آن را می‌گویم که خود علت خود است که ذاتش و ماهیتش مستلزم وجودش است، یا عبارت دیگر آنچه حقیقت او را جز موجود نمی‌توان تعقل کرد» یعنی به عبارت دیگر قائم بذات وجودش واجب است.

آنگاه تعریف‌های دیگر پیش می‌آورد و از جمله می‌گوید «جوهر (۱) چیزی را می‌گویم که بخود موجود و بخود تعقل شود یعنی تعقل او محتاج باشد تعقل چیز دیگری که از او آنچیز برآمده باشد» بنابراین جوهر همان قائم بذات است و قائم بذات همان جوهر است.

تعریف دیگر اینکه «صفت (۲) را اصطلاح می‌کنم برای آنچه عقل دریابد که او ماهیت ذاتی جوهر است».

از این تعریف‌ها برمی‌آید که دو جوهر (یا دوات) باید دارای دو حقیقت مختلف باشند و هیچگونه مشارکتی با یکدیگر نداشته باشد، و ممکن نیست دو جوهر یک صفت یعنی یک حقیقت داشته باشند زیرا که هیچ چیز تعریفش متضمن نیست مگر ماهیتش را و بنابراین مستلزم تعداد او نیست (۳) و هر چیزی و خودش علتی دارد و آن علت یا باید داخل در ماهیتش باشد یا خارج از آن، و چون تعدد داخل در ماهیت چیزی نیست پس باید علت وجود افراد متعدد از ماهیت آن‌ها بیرون باشد پس آن افراد جوهر نخواهند بود زیرا جوهر باید خود علت خویش باشد پس چاره نیست از این که معتقد باشیم که جوهر از نوع خود یکی بیش نیست.

و نیز دو جوهر علت و معلول یکدیگر نمیتواند باشد چون اگر جوهری علت هیچیک از آنها بتعلل دیگری سایه محض باشد، و نیز جوهری جوهر دیگری را نمیتواند ایجاد کند (۴).

اکنون تعریف دیگر پیش می‌آوریم و می‌گوییم «محدود» یعنی چیزی که چیزی از جنس او نتواند او را محصور کند زیرا محصور شدن چیزی ناچار باید بواسطه محسوس او باشد چنانکه میتوان فرض کرد که عقل جسم را محصور کند یا جسم عقل را محصور

(۱) Substance و دوات به میتوان گفت

(۲) Attribut این لفظ در منطق «محمول» ترجمه میشود من موضوع و در علم سانس «سند الیه» ترجمه میشود مقابل مسبب و لیکن در این مقام حرف صفت چری مسبب است هر چند آنچه مراد اسپینوزا است عبارتی است که حکمای ما بری و حب الوجود و مبدأ و ربیع معنی ماهیت است و لیکن چون حکمای ماهم صواب و حب الوجود را عبارت و مبدأ و ربیع معنی ماهیت است، منتها باید صفت ذاتی را در نظر گرفت

(۳) حکمای ماهم می‌گویند ماهیت و سبب حری است

(۴) حکمای ماهم نیز همین معنی را باین عبارت گفته اند که جوهر و سبب یکدیگر

نماید پس اگر جسم محصورشدنی باشد بجسم است و عقل بعمل. از این تعریف و از تعریفها و احکام سابق برمیآید که ذات (جوهر) نامحدود است بناچار، زیرا اگر محدود باشد باید ذات دیگری هم صفت خودش را محدود کرده باشد و لازم میآید که دو ذات دارای یکصفت باشند و این چنانکه معلوم کردیم باطل است و معنی ندارد،

و از تحقیقات سابق برمیآید که هر چیزی هر قدر حقیقتش بیشتر باشد یعنی وجود در او قوی تر باشد صفتهايش متعددتر خواهد بود پس هر چند دو ذات نمیتوانند یکصفت داشته باشند يك ذات میتواند چندین صفت دارا باشد (۱)

اکنون تعریف دیگر پیش میآوریم و میگوئیم «خدا وجودی را میگوئیم که نامحدود مطلق (یعنی از هر جهت نامحدود) باشد یعنی ذاتی که صفاتش بیشمار و هر صفتش حقیقی باشد جاوید و نامحدود و چنین ذاتی وجودش واجب است.

ضمناً باید متوجه بود که در بطر اسپینوزا (و همچنین در نظر دکارت و پیروانش) وجود با محدود معادل است با وجود کامل و محدود و محصور بودن نقص است. جاویدی هم که روشن است که ازلوازم واجب است زیرا جاوید نبودن محدود بودن در زمان است و علاوه اگر واجب است چگونه میشود که وقتی باشد که او نباشد؟

هر چند تعریف آخری و حکمی که متضمن است نتیجه تعریفها و احکام پیشین بود ولیکن اسپینوزا چند برهان هم بر آن اقامه نموده است از جمله اینکه اربدیهیات است که هر چیزی وجود داشتنش قدرت است و وجودنداشتنش عجز است پس در صورتیکه وجود های محدود یعنی ناقص را میبینیم اگر مسکرو وجود کامل شویم معنی آن این خواهد بود که ناقص قادر و کامل عاجز است و این سخن البته باطل است (۲)

پس خدا جوهری است قائم بذات و جاوید و واحد الوجود با صفات بیشمار و نامحدود و وجودش مبرهن بلکه بدیهی است اکنون گوئیم بنا بر همان مقدمات پیش میتوانیم حکم کنیم بر اینکه خدا یکی است بلکه ذاتی غیر از او تعقل نمیتوان کرد زیرا که او ذاتی است کامل یعنی جامع همه صفات و حقیقت مطلق است و مطلق حقیقت است. پس اگر جوهر دیگری غیر از او قائل شویم هر صفت و حقیقتی برای او فرض کنیم ممکن

(۱) برای اینکه ذهن را دست دادن چندین صفت یعنی چندین حقیقت و ماهیت بذات واجب الوجود میبخاشد سلسل تمثیل گفته اند نسبت بصفات مانند معنی است نسبت لفظ و چنانکه یکمعی ممکن است چندین افعال شود برای جوهر هم میتوان صفات بسیار قائل شد (عبارتاً شتی و حسنه واحد) و البته همچنانکه معانی هر کرا اندر حرف باید صفات هم آسان که ذهن را حرام معر میکند حقیقت را میسراند

(۲) همان برهان وجودی آسپله و دکارت است که در حلد اول این کتاب آورده ایم  
مستور - ش - لشی - رست

نیست آن حقیقت در خدا نباشد پس لازم میآید که دوزاب دارای یکصفت باشند و بطلان این امر را پیش از این نموده ایم .

یکی دیگر از تعریفهای اسپینوزا اینست : «عوارض جوهر را حالت (۱) میگویم یعنی چیزی که در چیز دیگر باشد و بتوسط او تعقل شود » بقول حکمای پیشین اعراض که باید در موضوع باشند .

و از احکام بدیهی و اصول متعارفه اینست که موجود یا بخود موجود است یعنی جوهر است یا در چیز دیگری است یعنی حالت است . از آنطرف معلوم کردیم که جوهر بمعنائی که ما گفته ایم منحصر بذات واجب است پس میتوانیم حکم کنیم که هر چه هست در خداست و بی او هیچ چیز نمیتواند باشد و نمیتواند تعقل شود یعنی هر چه وجود دارد حالتی است از حالات واجب الوجود .

نتیجه که از این مقدمات گرفته میشود اینست که خدا یکی است یعنی جوهر یکی بیش نیست و او مطلقا نامحدود است و ادراک نفوس و ابعاد اجسام یا صفات خداوند باشند یا حالات او .

اینجا اسپینوزا تحقیقی دارد که حاصلش اینست که جسم را از صفات یا حالات خداوند شمردم اما رنهار این سخن را باین معنی بگیرید که خدا جسم است من میگویم ذات واجب الوجود بر جسم نیز احاطه دارد و جسم جوهری نیست که ذاتی مستقل از واجب الوجود داشته باشد و مخلوق هم نیست باین معنی که صانع او را ارعدم بوجود آورده باشد زیرا که ثابت کردیم که جوهری جوهر دیگر را ایجاد نمیکند پس حو حسم یعنی بعد را نه جوهر و ذات مستقل میتوانیم بدانیم و نه مصنوع را چاریم آنرا صفتی یا حالتی از واجب الوجود بدانیم (۲) و چنانکه از این امر استیضاح نمود چون بعدهم که حقیقت جسم است نامحدود است و بالایق نیست که ارضیات یا حالات واجب الوجود باشد و در این مقام بر بطلان قول حکمائی که جسم را محدود دانسته اند دلیل میآورد و براهین ایشان را بعضی میکند و میگوید اینکه از نامحدود بودن جوهر جسمی امساع نمیکند از آنست که کمیت نامحدود را قابل تدبیر و قابل تقسیم و در آن نمیکند و حاکم جوهر نامحدود قابل تقسیم نیست زیرا اگر تقسیم شود دو جوهر خواهد بود ، این حقیقت و این معانی و کمیت را بدو وجه میتوان تعقل کرد یکی بوجه امری و تراعی و این کار بوجه و نتیجه است ، دیگر اینکه همه جوهری آنرا در هر گریه و آن کار عرض است بوجه و کمیت محدود و همه قابل تقسیم یعنی دارای اجزاء است بوجه و صرف رحمه

Mode (۱)

(۲) اگر گران باشد که جسم را صفت حالت و جوهر و جوهر را جوهر و جوهر را جوهر که این همان معنی است که در مبحث اول جلد اول حق معهود

جوهری و عقلاً ملاحظ شود البته تا محدود و لا یتغیر و غیر منقسم خواهد بود. مثلاً آب را اگر جنبه آب بودن ملاحظه کنند محدود است و قابل تقسیم و قابل کون و فساد ولیکن اگر جنبه جوهری آنرا در نظر بگیرند محدود است نه قابل تقسیم نه قابل کون و فساد و محدودیت و اندازه و شماره و کون و فساد (یعنی بوجود آمدن و بعدم رفتن) بجوهر و صفات او تعلق نمیگیرد بمبارت دیگر حقیقت جسم امری است معقول و غیر از تعینات است که چون محسوس و متخیل میباشد ذات باری از انتساب بآنها منزله است و اما اینکه اشکال میکنند که جسم منفعل است و جنبه الهی نمیتواند داشته باشد جواب میدهم و قتی که من خارج از واجب الوجود جوهری قائل نیستم انفعالیته هم عیب نخواهد بود زیرا از غیر ذات واجب منفعل نمیشود تا شبهه برود که بواجب الوجود بواسطه جسم جنبه انفعالت داده شده باشد



اسینوڑا مختار آنرا میداد که وجوه و فعلش باقتضای ذات خودش است و موجب خارخی ندارد و مضطر و مجبور آنست که دیگری او را بوجود آورده و فعل او را بر حسب اقتضای معنی بر میانگیزد .

بنابر این جز ذات واجب الوجود فاعل مختاری نتواند بود و البته معنی این سخن این نیست که فاعل مختار هوسناکانه کار میکند و مختار بودن منافی نیست با اینکه عمل نظام معین داشته باشد (۱) چرا اینکه چون ذات واجب الوجود نامحدود است اقتضای او هم نامحدود است پس اعمالش نامحدود است و موجودات بیشمار بظهور میرساند اما همه آنها بالضروره از اقتضای ذات او ناشی میشوند و معنی قدرت کامله همین است.

علم و اراده را آسم که پیش تعلق میگیرد بخداوند نمیتوان نسبت داد باصطلاح  
منطقیان اطلاق لفظ علم و اراده در این دو مورد با اشتراك اسمی است و تفاوت علم انسان با  
علم خدا مانند تفاوت شیر، میشه است بشیری که از صور آسمانی است و این سخن بآسانی روشن  
میشود چون میدانیم که علم هر بر موجدات و حقایق متأخر بوجود آنهاست و حال  
آنکه ذات باری بر هر حقیقت و هر موجدی مقدمست و علت آنهاست پس علم خدا بر  
موجدات معنی علت ندیده آورده موجدات است که همه علت وجود آنها و هم علت ماهیت  
آنهاست (بقول حکمای مسموعه معنی است به افعالی) بنابراین علم و اراده و قدرت  
خداوند مروج است و ذیل هر یک علم و اراده و قدرت از نوع علم خداوند نیست اینست که  
شما را این سه وجود و معبود علم خداوند است و معبود عین علت نمیتواند باشد  
و نه بر علم سخن میروند را اراده بدن همیشه برای تعلق میگیرد که در

۱- مجموع ریاضی شش مسوره ذوقامه ست و غیر از این ممکن نیست اما  
در حد و در هر یک از اینهاست و همین قیاس است امورد دیگر

نفع او باشد اما درباره خدا نمیتوان فرض کرد که برنفع خود بامری اراده کند زیرا او نیازمند نیست که نفعی بخواند .

وجود و ماهیت خداوند یکی است بنابراینکه ماهیتش موجب وجودش است و از اینروست که البته جاویداست و جاوید بودن هم بوجود او متعلق است هم بصفات یا ماهیت او و این معنی متضمن لایتغیر بودن او نیز هست .

خداوند علت همه موجودات و مؤثرات است و هیچ وجودی و مؤثری جز بطفیل وجود او موجود نمیشود اما علت او برسیل تعدی نیست (۱) یعنی چیزی خارج از وجود خود ایجاد نکرده و علت بیرون از معلول نیست و امری درونی است (۲)

هر موجود و مؤثری بر حسب وجوب و اقتضای ذات باری است یعنی وجودش واجب بوده که موجود شده است و جز بوجهی و ترتیبی که موجود شده ممکن نبوده است موجود بشود زیرا چون معلول ذات کامل است پس بکاملترین وجهی موجود است و از ذات کامل جز امر کامل صادر نمیشود .

حاصل اینکه خداوند جوهر جهان و جنبه جاویدی جهان است و منبع و مجمع و منشأ موجودات است و اسپینوزا حیثیت انشاء کننده و آفریدگاری او را باصطلاحی خوانده است که آنرا «ذات ذات سازنده» (۳) ترجمه میکنیم در مقابل موجودات که آثار وجود او هستند و آنهارا «ذات ذات ساخته» (۴) میخوانند .

اینست خلاصه بیان اسپینوزا درباره ذات واجب الوجود که در بخش نخستین از کتاب موسوم بعلم اخلاق آورده و حاصلش اینست که خداوند وجودی است یگانه و واجب و قائم بذات و لایتغیر و جاوید و نامحدود مطلق و دارای صفات ییشمار نامحدود و او به تنهایی جوهر است و موجودات دیگر از جسمانی و غیر جسمانی همه اعراس و حالات او و قائم بذات او هستند و باقتضای ذات او بوجود آمده اند و از او جدا نیستند و او به تنهایی فاعل مختار است اما نه باین معنی که هوس میکند بلکه باین معنی که فقط باقتضای ذات خود عالم را موجود کرده و برای این امر موجب و ملزمی نداشته است و موجودات بجز اینکه هستند نمیتوانند باشند و جریان امور بر حسب نظامی است که باقتضای ذات کامل الصفات واجب مقرر شده و از آن منحرف نتواند شد (۵) و علم و اراده را بقیس بنفس خودمان نباید بخداوند بست بدهیم زیرا که تیسست ما در این خصوص باطن است و بخداوند افعال و ارادات و غایاتی نیست می دهیم که سزاوار بشر است و در واقع شرک است و متوجه نیستیم که یکی و بدی و زشتی و زیبایی و پسند و ناپسند و رعب و عتر

(۱) باصطلاح فرانسوا Caus- Intransitive است (۲) Ca se immanente

(۳) Nature natu ante (۴) Nature natu ante

(۵) این کیفیت را که همراهی بهت امر دیگر مقدمه را و تعیین میشود و حرکت نمیتواند بشود بفرانسوا Determinisme میگویند یعنی وجوب ترتیب معلول بر علت



هرحقیقتی داشته باشد نسبت بیشتر و سود و زیان اوست و ذات باری برتر از این عوالم است و خداوند مهر و کین و خشم و رأفت نمیتواند داشته باشد چون هرچند واقع میشود بر حسب طبیعت و نظامی است که اقتضای ذات خود اوست .

این جمله چنانکه گفتیم تازگی ندارد خاصه برای مشرقیان و وحدت وجود از مذاهب دیرین است اما چگونگی بیان اسپینوزا که مطلب را از لباس عرفان شاعرانه و ذوقی بیرون آورده و برهانی نموده و همه این احکام را از چند قمره تعریف و علوم متعارفه و اصل موضوع بر روش هندسه اقلیدسی درآورده تازه و بدیع است و اینک باید ببقیه مندرجات کتاب «علم اخلاق» و تفسیر بیان در فلسفه اسپینوزا بپردازیم (۱)

۴ - خودشناسی (۲)

گفتیم جوهر یکی بیش نیست اما صفاتش بیشمار است و جز این نمیتواند باشد چون اگر صفاتش بیشمار نباشد محدود میشود و ما ثابت کردیم که جوهر بآن معنی که ما گرفتیم وجودش واجب و نامحدود است.

ما از صفات ییشمار جوهر فقط دو صفت را دریافته ایم یکی بعد (۳) که مبدأ جسمانیت است و یکی علم (۴). که مبدأ روحانیت است ولیکن نه بعدی که ما در اجسام میبینیم و نه علمی که در نفوس درمی یابیم ، زیرا بعد اجسام و علم نفوس محدودند و تعینات و حالاتی گذرنده اند از بعد و علم مطلق که دو جنبه از ذات واجب میباشد و این دو جنبه

(۱) گفته‌اند فلسفه اسپینوزا فلسفه ضیعی است و آنرا که خدا می‌نامد همان طبیعت است پس است و اسپینوزا خود باین معنی تفریح کرده است و لیکن او طبیعتی را که خدا می‌خواند مدرک میداند و علم و اراده را صفت ذاتی بلکه حقیقت او می‌شمارد و مانند طبیعتی نیست که در عوالم مادی مدرک مرید قابل نیستند حرایکه ادراک و اراده ذات حق را قابل مقایسه با راب و اراده شری نمایند

۱۲) درست چه شمسى ما كه عيناً روش اسپينورا نرفتم براى اينكه ميزانى از فكر و استيعاب ندارد حكومتى وود اور درمطهرعايت كرديم اما ازاين پس براى اينكه چگونه برآورد شود براى آن ميتوانه سده مكسيم مضال اين فصل خلاصه بخش دوم و سوم را به شرح ديده است

[illegible]

داشتن بیپنجوجه نباید در ذهن ما خللی به یگانه بودن جوهر وارد آورد (۱) بعد مطلق نامحدود که یکی از دو صفت جوهر است نخستین حالتی که اختیار میکند حرکت است و علم مطلق نامحدود که صفت دیگر جوهر است نخستین حالتی که اختیار میکند ادراک و اراده است و این دو حالت که اولی مقدمه جسمانیت و دومی مقدمه روحانیت است هنوز نامحدود و بسی تعیین میباشند همینکه محدود و متعین شدن اولی اجسام محسوس و دومی صوریا معقولات را بظهور میآورند و در واقع آن دو حالت نامحدود نامتعین جاوید هر دو مظهر یک ذاتند و واسطه میان جوهر لا یتغیر واجب الوجود و عوارض گذریده ممکن الوجود میباشند. آنها را باید بواسطه بذات واجب تعلق دهیم و موجودات دیگر را بواسطه آنها باو متصل بدانیم یعنی خداوند برای آنها علت قریب و برای موجودات متعین علت بعید است.

پس موجودات عالم جسمانی همه حالتیهای پیدمار ولیکن محدود و متعین میباشند از حرکت که حالت نامحدود نامتعین است از بعد مطلق که او یکی از جنبهها و صفات جوهر واجب است و موجودات روحانی همه حالتیهای پیدمار ولیکن محدود و متعین میباشند از ادراک و اراده که حالت نامحدود نامتعین است از علم مطلق که او یکی دیگر از جنبهها و صفات جوهر واجب است، ولیکن این دو حالت همواره بایکدیگر قرین و متلازمند و همچنانکه بعد و علم مطلق هر دو صفت لا ینفک جوهر اصیل میباشند در موجودات عالم خلقت هم جسم و روح باهم متلازمند و در هر مورد یک وجود تشکیل میدهند که دارای دو جنبه است (۱) و از این معنی اسپینوزا تعبیری میکند که ما باین عبارت در میآوریم:

(۱) از بیان اسپینوزا بر نیاید که ثابت و لا یتغیر بودن جوهر با تحول دائمی او بحالات مختلف چگونه سازگار است مگر اینکه بگوئیم تحول چنانکه او قصد کرده بانبات مافات ندارد چون جوهر در عین تحول بجوهریت خود باقی است.

(۲) بهترین تشبیهی که از چگونگی ذات واحد و موجودات عالم خلقت و نسبت حالق و مخلوق میتوان کرد همانست که عرفای ما آورده اند که ذات حق را بدربیا و موجودات را بامواج شبیه کرده اند که آب دریا بذات خود تعینی ندارد همینکه بحرکت آمد تعین یافته امواج تشکیل میدهد و اگر بر ذهن گران بیاید که جوهر چگونه میتواند دویا چند صفت داشته باشد و بار یکی باشد همان تشبیه مشکل را آسان میکند که آب هم سرد است و هم رطوبت دارد و با اینکه سردی و رطوبت دو صفت است نمیتوان گفت آب دو چیز است و همچنین مثال قسمه که آب بی تعین دریادو صفت سردی و رطوبت را دارد تعینات و یعنی موح یق هر یک هم سردی و هم رطوبت دارد و از ایزرو میتوان قیاس کرد که همان قسمه که جوهر بی قسم و حسب الوجود دو صفت بعد و علم را دارد تعینات او هم که موجودات عالم خلقتند هر یک بقدر مرتبه خود بهره رهم دو صفت دارند که در مورد آنها جسمانیت و روحانیت خواهد میشود و بر آب دریا هم دریا و لا یتغیر و با محدود میتوان فرض کرد ولی مواج و هموزمه متغیر و محدود و لا یتغیر شدن آن تشبیه را حقیقت بسیار دور است و دریا از هیچ جسمی جدا نیست و جوهر و لا یتغیر و لا یتحد ذهن ما محتاج تحیل و تصور است این تشبیه که در بعضی مفسران آمده است چنانکه کرده

«روح صورت است و جسم شیئی اوست» (۱) و این عبارت محتاج توضیح است باین معنی که اینجا صورت (۲) نه بمعنی متداول آنست که مقابل معنی و اطن باشد و نه باصطلاح حکمای قدیم است که مقابل ماده باشد بلکه نزدیک است بمعناتی که ما یک اعتبار تصور و یک اعتبار علم و یک اعتبار مفهوم مینامیم و لیکن هیچکدام را این الفاظ بر آن معنی منطبق نیستند زیرا که آنها همه اموری هستند در ذهن انسان و صورتی که اسپینوزا میگوید نزدیک است بآن معنی که افلاطون برای صور قائل است که وجودشان حقیقی و مجرد است و میتوان در علم خدا موجود دانست و اسپینوزا آنرا حالت و تعینی از صفات علم واجب الوجود میخواند و روح یا نفس را مقوم از آن صور میدانند و آنچه را ما از ناچاری شیئی (۳) ترجمه کردیم همانست که در موارد دیگر باعتبارات مختلف معلوم یا منظور یا موضوع یا مصداق میگویند و این الفاظ هم در اینجا مناسب آن معنی نیست پس بجای تصور صورت گفتیم تا با امر ذهنی شته نشود و بهمان ملاحظه الفاظ معلوم و منظور و مصداق را هم مناسب ندانسته شیئی گفتیم. اکنون باین توضیح معنی عبارت فوق دانسته میشود که روح صورت است (بمنزله تصور) و جسم شیئی اوست (بمنزله تصور) با توجه بشکائی که قید کردیم) و صورت یعنی روح یا نفس مبدأش صفت علم ذات واجب الوجود است و از آن راه باو اتصال دارد و شیئی یعنی جسم یا تن مبدأش صفت بعد داشتن جوهر واجب است و او نیز از آن راه بذات واجب متصل است، و آنچه در باب روح و تن یا جسم و نفس گفتیم اختصاص با بدن ندارد و بعینه اسپینوزا (بخلاف دکارت) همه موجودات این دو جنبه را دارند هر اینکه مراتب نفس آنها مختلف و پست و بلند است و جسم یا تن هرچه قوه فعل و افعالش بیشتر و متنوع تر باشد قوه ادراکش بیشتر است و در اسان این قوه از موجودات دیگر افزون و در افراد انسان هم این شدت و ضعف پدیدار است (۴) جوهر و صفات و حالات حسّی او البته پایدار و حاویدند اما وجودات تعینی چون حالات عارضی میباشند و مایه و پایدار است و علت و معلول یکدیگرند و سلسله اس علت و معلولها بی نهایت ممتد است و تبدلات و تحولات آنها و بوجود آمدن آن معلولها

(۱) اگر معنی سببه را بر شاعر به درآوریم می‌توانیم حسب ذاتی صورت است و روح معنی و سبب متنه خوانندگانی را بر معنی به صورت و معنی به سبب که اصطلاح شعر را و عامه است با اصطلاح ادبی و فلسفی صورت شده بخوبی در حد که در متن اشاره کرده ایم.

6 25 1 1 1 1 1

[illegible]



و همچنین از خطاها که بواسطه نا تمامی علم دست میدهند اینست که انسان اموری را میبیند و بی علت آنها نمیبرد پس حکم به اتفاق میکنند یا گمان میبرد که ممکن بود واقع نشود یا قسم دیگر واقع شود و غافل است که هیچ امری جز ذات واجب الوجود بی علت نیست و علت که موجود شد ناچار معلول بوجود میآید و آن علت هم خود معلول علت دیگری است پس وقوع امور بوفق جریان مرتب و حتمی است نه اتفاقی در کار است نه امکانی که عدم وقوعش فرض شود و هر چه واقع میشود بر حسب وجوب است و معلول از علت منفک نمیشود.

فرض علت غائی برای امور و همچنین نسبت دادن هواهای نفسانی بذات باری و قیاس کردن ادراک و اراده و افعال او بادراک و اراده و افعال بشری نیز از خطاهائی است که بواسطه قوه متخیله و عدم تعقل دست میدهند همچنین است فاعل مختار پنداشتن انسان و آزاد و مطلق دانستن اراده او که از جهت غفلت یا جهل است باینکه اراده بطور کلی وجود ندارد و لفظی است بی معنی، آنچه حقیقت دارد اراده های جزئی است یعنی قصد هائیکه شخص در موارد مختلف میکند و هر قصدی موجبی یعنی علتی دارد که اگر آن علت نبود آن قصد نمیشد و باوجود آن علت آن قصد حتماً پیش میآید و این علت خود معلول علت دیگری است و سلسله این علل ممتد است تا بذات واجب برسد، پس اراده ها همه منتهی بشیئت او میشود و اختیاری برای کسی نیست و اینکه مردم اراده را آزاد و خود را فاعل مختار میدانند از آنست که متوجه این معنی نیستند و از علل قصد های خود آگاهی ندارند، و بلاوه چون اراده خارج از اقتضای علم نیست و هر علم و تصویری متضمن نفی و اثباتی است چنانکه هر قصد و اراده نیز نفی یا اثباتی است پس علم و اراده یک چیز است اما علم دو قسم است تام و ناتمام. علم تمام آنست که معلوم را ذهن کاملادراک کند یعنی هم خود او را دریابد هم علل او را. بعبارت دیگر علم تمام آنست که انسان برای ادراک آن محتاج بعله دیگر نباشد و در آن علم مستقل و از دیگری بی نیاز باشد.

علم ناتمام آنست که معلوم را در ذهن کاملادراک نیابد یعنی ادراک آن محتاج بعلم بچیز دیگری باشد که علت یا شرط وجود او هستند و بنا بر این در آن علم کامل مستقل و بی نیاز نیست.

انسان که موحودی محدود است و قیاس بذات نیست و روش مقید بتن است اکثر معوماتش از راه حس و تحلیل و توهّم حاصل شده و در آنها علمش نا تمام است و حتی علمش نفس و بدن خود نیز تمام نیست تا حه رسد بموجودات خارجی.

معمومت تمام آنست که سیر معدودند همان مبای عقل او میباشند و در نزد همه مردم سیر مشترک و صحیح و نفس بآنها اطمینان و یقین دارد بخلاف معلومات ناتمام

که در نزدهمه کس یکسان نیست و بنا بر این بصحت آنها نمیتوان مطمئن بود (۱) همچنین اعمال انسان که مظهر معلومات او میباشد دو قسمند . یعنی فقط باقتضای طبع اوست و امر دیگری در آن مدخلیت ندارد بعبارت دیگر طبع انسان علت تامه اوست . بعضی تنها باقتضای طبع او نیست و تأثیر دیگر از خارج نیز در وقوع او دخالت دارد . امور قسم اول را که تنها از نفس انسان صادر میشود فعل (۲) گوئیم و امور قسم دوم را انفعال (۳) خوانیم اگرچه بصورت عمل باشد چرا که نفس انسان در آن عمل استقلال نداشته و علت تامه آن عمل نبوده است . مثلاً کسیکه بدیگری احسان میکند اگر تنها از آن جهت باشد که وظیفه خود را خیر کردن دانسته است باقتضای طبع خود عمل کرده و در آن نفسش با استقلال کار کرده است پس این فعل است، اما اگر کسی بدیگری احسانی بکند از آن رو که از او خرسندی حاصل کرده است علت خرسندی خاطر او لا اقل جزء علت تامه عمل بوده و بنا برین نفس در آن عمل مستقل نبوده و این انفعال است ، پس انفعالات نفس انسان تابع امور خارجی است و در اختیار او نیست و هرچه نفسانیات بیشتر باشد آزادی و اختیارش کمتر است .

در موجودات میل بقا از طبع خود آنهاست و علت فنا از خارج است و همه موجودات کوشش دارند که وجود خود را بقای و پر دوام بسازند ، اسان نیز از این قاعده کلی بیرون نیست و این نیز از مظاهر قدرت خداوند است . اگر علاقه بوجود تنها از سوی نفس باشد اراده (۴) است و اگر بدن هم دخیل

---

(۱) اینجا علم ترجمه Idée است و علم ناتمام که گفته شده با Idee inadequate منطبق میشود بوجه اول و دوم از علم که در فصل «سلوک در جستجوی حقیقت» (صفحه ۲۶) بیان کردیم و علم تمام Idée adequate وجه سوم از علمی است که آجا بیان شده است و از آن تا متمر وجه چهارم است .

یکسا یکیه بزبان فرانسه آشنا هستند توجه می دهیم که در این کتاب ما علم را در موارد چند استعمال می کنیم که فرانسویان برای آن الفاظ مختلف می آورند از قبیل Pensée و غیر آن ها البته برای هر کدام از این الفاظ اصطلاحات خاص هم داریم که در موقع مقتضی بکار میبریم ولیکن اینکه لفظ علم را هر وقت برای یکی از آن الفاظ می آوریم یکجا به لحاظ اینست که دانشمندان مالفظ علم را به آن معانی مختلف استعمال کرده اند و ذهنشان آن معانی ما بوس است و مراد را از آن لغت در می یابند و یک جا سبب آنست که سلیقه خود فرانسویان هم در استعمال آن الفاظ در مواقع مختلف تفاوت دارد و اصطلاحات صراحت تمام و خاص برای معانی مشخص ندارد و این کیفیت منحصراً بکلمه علم و الفاظ مذکور نیست و در بسیاری از موارد مجبوریم برای یک لغت فرانسوی در موارد مختلف لغت مختلف بکاریم یا بعکس برای چند لفظ فرانسه یک لغت واحد بکار ببریم .

Passion (۲) Action (۲)

Volonté (۴)

باشد شہوت (۱) است و ہر گاہ باین شہوت علم داشته باشد خواہش است (۲). بنا براین انسان ہر چہ را ملایم و مساعد بقای وجود و مایہ نزدیک شدنش بکمال قوای خود بداند آن را خواہان است و از خلافتش گریزان است و اینکہ میگویند نیک را نفس خواہانست و از بد گریز است درست نیست و عکس است یعنی ہر چہ را نفس خواہان است نیک میانگارد و آنچه از آن گریزان است بد می پندارد و نیک و بد اموری ہستند نسبی و بقیاس بنفس انسان میباشند.

حالتیکہ بنفس رو میدہد اگر سبب نزدیکی او بکمال قوای خود باشد مایہ شادی (۳) خاطر است و اگر سبب دور شدنش از کمال باشد مایہ اندوہ (۴) خاطر میشود و اگر شادی و اندوہ ببدن نیز مربوط باشد لذت و خوشی (۵) و الم و ناخوشی (۶) خواہد بود پس شادی و اندوہ کہ بستہ بامور خارج از نفسند انفعالات نفسند و خواہش و شادی و اندوہ انفعالات اصلی نفس میباشند و ہمہ نفسانیات انسان از آنہا ناشی میشوند

از این سہ حالت اصلی اسپینوزا بہان روش ہندسہ اقلیدسی ہمہ عواطف و نفسانیات انسان را استخراج کردہ و تحقیقات لطیف در بارہ آنہا نمودہ کہ اگر بخواہیم باز نہائیم سخن دراز خواہد شد و براستی اسپینوزا در تشریح حالات نفسانی ہر نمائی کردہ و این قسمت یکی از بارہای کتاب اوست (۷) مثلاً روشن نمودہ است کہ شادی ہر گاہ باتصور علت خارجی آن ہمراہ باشد مہر و حب است، و اگر اندوہ یا تصور علت خارجی آن ہمراہ شود بغض و کین است، و ہر گاہ شخص چیزی را ہنگام شادی درک کند سبب باو مہربان است و چون ہنگام اندوہ ناکی درک کند از او بیزار میشود، و ہمچنین چیزی کہ شبہ بامر محبوب باشد محبوب است و چیز یکہ شبہ بامر مبغوض باشد مبغوض است و سادی اگر مقرون باتصور امر آئندہ باشد امید است و اگر مقرون بتصور امر گذشتہ باشد حسودی است؛ و اندوہ اگر مہر و بتصور امر آئندہ باشد بیم یا میدی است و اگر مقرون بتصور امر شدہ سردگی یا شیمانی است و شادی شخص محبوب و اندوہ شخص مبغوض مایہ شادی است و علتش بر دما محبوب خواہد بود و بر عکس اندوہ شخص محبوب و شادی شخص مبغوض مایہ اندوہ است و علتش نزدما مبغوض میگردد و از ہمہ فقرہ چندین حادثات زحلاط نفسانی مایہ امید و مسود ما بعد از سوزی و رقت کہ اندوہ بر اندوہ محبوب است و غضب بر کینیک مایہ امید و مسود ما بعد از سوزی و رقت کہ اندوہ بر اندوہ دیگر بندہ میآید و تغییر رحم و رعب و بیرحمی و قساوت و ہمچشمی و رقابت و سرہرازی سرکشستگیا و در شر و حسد و کینہ و سادہ روی و سربزرگی و فروتنی و کرامت و کوتاہی و بزرگواری و سپید روی و حکوکی و غلبہ و و حیات شدت ضعف آت و غیرہ و غیرہ کہ در سہ روز مہر و عہد یکہ سبب امور مزبور از انسان سر میزند و این

جمله معلوم میدارد که انسان در میان عواطف و حالات نفسانی که اکثر آن‌ها معلول حوادث روزگارند مانند برکاهی است که گرفتار امواج دریا باشد و بی اختیار به این سو و آنسو کشیده میشود و پرتاب میگردد و هیچگاه نمیداند چه در پیش دارد و چه بر سرش خواهد آمد و کمتر عملی از اعمال انسانست که بتوان فعل ارادی حقیقی خود او دانست و او را از جهت نیکی و بدی سزاوار سپاسداری و ستایش یا سرزنش و نکوهش پنداشت

## ه - بندگی و آزادی انسان (۱)

معلوم شد انسان دستخوش هواهای نفسانی است و هواهای نفسانی مایه اختلاف و نفاق و دشمنی مردم بایکدیگر است جز اینکه چون افراد انسان در مقابل قوای طبیعت ضعیف و عاجزند و بتنهائی از عهده حوادث روزگار بر نمیآیند ناچار بتعاون یکدیگر داضی شده مجتمع میشوند و برای اینکه بتوانند زندگانی اجتماعی داشته باشند يك اندازه از احوال یکدیگر رعایت کرده از هواهای نفسانی خود جلوگیری میکنند و سرطبیعی آن نیست که از هواهای نفسانی آنکه قوی تر است طبعاً بر هوای نفسانی ضعیف تر چیره می شود و آنرا از میان میبرد. بعبارت دیگر شری بشری دفع میشود.

آداب و رسوم و قوانین که مردم استقرار می یابد و موجب آسایش و امنیت اجتماعی میگردد از اینجا ناشی است، هر چه را با مصالح هیئت اجتماعی سازگار مییابند نیکی و میخوانند و عمل آنرا فضیلت مینامند و هر چه را مخالف مصلحت میبینند بد میخوانند و عملش را از رذائل می شمارند اما این فضیلت و رذالت نظر بحوائج اجتماعی است و در نفس الامر حقیقت ندارد چون منشأ آن همان نفسانیت است چنانکه میبینیم يك صفت در یکموقع پسندیده است و در موقع دیگر ناپسند است ملا عداوت و رزیدت را از صفات بد می شمارند ولیکن اگر نسبت با شرار ابراز شود می پسندند و حال آنکه اگر اعتبارات را در نظر بگیریم و نفس الامر را ملاحظه کنیم درمی یابیم که عداوت از نفسانیاتی است که منشأش اندوه است و پیش از این باز نمودیم که اندوه مایه دوری نفس از کمال است پس عداوت ممکن نیست نیکی باشد و صفات دیگر هم ارقبیل ترحم و پشیمانی و فروتنی و شرم و حیا همین حال را دارد و بنا بر تحقیقاتی که پیش ازین کرده این کمال در اینست که، مطلقاً از اندوه و هر چه از آن ناشی میشود دوری بجویند از این گذشته اگر انسان از راه وصول بکمال دور نمیشد و گرفتار انفعالات میگردید بدی در نمیخورد خاصه اینکه بدی امری است عدمی و جنبه منفی دارد و چون بدی ادراک نشود نیکی هم که ضد است ادراک نخواهد شد پس باز میرسیم باینکه نیکی و بدی امور اعتباری هستند و حقیقت ندارند. کسانی هم که از ترس دوری یا امید بهشت و این قبیل ملاحظات خود را مقید با حوائی میکنند و کف نفس و زهد و ورع و عبادت پیش میگیرند یا تحمل ریاضت مینماید و بقول معروف از دنیا

(۱) این فصل خلاصه ایست از جلد چهارم و پنجم کتاب عماد اخلاق و کتاب مربوط بان خانم می باب و این قسمت هم مانند همه اجزاء آن کتاب سیوه صد و بی هجده قلمی نوشته شده و ما برای اینکه فهم مطلب دشوار نشود بصورت دیگر در آورده ایم



میگذرند فضیلتشان تقریباً مانند امانت و درستکاری کسانست که از ترس مجازات قانونی یا برای حفظ آبرو از نادرستی دوری میجویند گذشته از اینکه ریاضات و گوشه گیری و تحمل درد ورنج و حرمان چون با اندوه تناسب دارند ممکن نیست نیکو باشند

البته باین وسایل اصلاح مفاسد کردن باز از پیروی هواهای نفسانی بهتر است و برای عامه مردم و زندگانی اجتماعی غیر از این چاره نیست اما از نظر فلسفی و برای کسیکه دنبال حقیقت می رود قانع کننده نتواند بود که فساد بی فساد دفع شود چون این احوال خود ناشی از نفسانیات است و صاحبان آن اعمال هم مانند کسان دیگری که گرفتار انفعالاتند عاجز و بی اختیارند حاصل اینکه مردم عموماً در حال بندگی و اسیری زندگی میکنند و کمتر کسی است که بتواند او را آزاد گفت.

اکنون شاید بگویند چون برای نیکی و بدی حقیقتی در نفس امر قائل نشدیم و انسان را بنده و اسیر دانستیم و از او نفی اختیار کردیم و وقوع قضایا را حتی و ظهور معلول را از علت واجب شماریم دیگر جا ندارد کسی را مسئول بدانیم و از او توقعی بکنیم و کیفر و پاداشی برای اعمال او قائل باشیم و اسپینوزا که عقایدش چنین است بچه مناسبت کتاب فلسفه خود را علم اخلاق نامیده است ؟

جواب این سؤال اینست که پاداش و کیفر داشتن اعمال مستلزم آزادی و اختیار نیست و هر تخطی گشته شود خواه اروری اختیار باشد خواه نباشد میروید . چنانکه سگی که هار میشود تقصیری ندارد اما بی تقصیری او مانع از این نیست که او را بکشند . از این گذشته اسپینوزا یکسره منکر نیکی و بدی نیست و برای انسان نوعی را اختیار هم قائل است ولیکن در بنیاد نظر و بیان مخصوص دارد و گر نه چنانکه پیش ازین اشاره کرده ایم وارد شدن او به فلسفه همانا برای یافتن راه سعادت بود و گفتیم که او در سلوک در جستجوی حقیقت سرانجام چیزی را که قابل دل بستگی یافت و مایه خوشی بیش از این داشت کوشش در رسیدن به مرتبه کمال بوده و نتیجه تحقیقاتش با دلایل و برهان این شد که اصل در عالم فعالیت است و همه موجودات همواره در کوششند بر اینکه وجود خود را باقی بدارند و انسان هم از این قاعده مستثنی نیست و این امر فطری موجودات است و حق است . پس هر چه قوه انسان را بر فعالیت ابرون کند که مطلوب یعنی بقای وجود خویش را در یابد مایه نزدیک شدن به کمال و موجب شادی است و وضع انسان آنرا خواهان است پس نیکوست و هر چه فعالیت را بکاهد و او بعضی میرد و مایه سوه است و وضع از آن گریزان است پس بد است

پس ملاک حوی و سود و زین است اما سود و زیان شخصی و باین معنی که سودمند است که قوه فعالیت بسیار بزیاید و عکس آن زیان ببرد و چون سود و زیان و پیش و پس معنی گردیم تکلیف انسان چنین مشخص میشود که سود خود را بخواهد و زیان را بگریزد که بوسیله مایه بقای حویش را افزون سازد .

ملاک است در سود و زیان است و دستور مدافع همه دستورهای اخلاقی و صرف خود پرستی است . . . حوی و زیان خود پرستی تکلیفی ندارند بشرط آنکه

خود پرستی آنها از روی مبانی عقلی باشد و اگر چنین شد بشرحی که بیان خواهیم کرد خود پرستی ایشان عین نوع پرستی و خدا پرستی خواهد بود.

چنانکه گفته شده از خود گذشتن و زندگانی خویش را باطل کردن و ترك دنیا گفتن فضیلت نیست، فضیلت عمل کردن بمقتضای طبع و پافشاری در ابقای وجود خویش است و چون اندوه منافی این منظور و شادی مساعد آنست باید همیشه شادمان بود (۱) از تمتعات نباید خود را محروم کرد در حد اعتدال باید خورد و نوشید بوی خوش باید بوئید زیبایی و صفا باید دید آهنگهای موزون باید شنید تفریح باید کرد حتی از زینت و آرایش هم نباید پرهیز داشت و اگر در این امور افراط بکنند و تاحدی معمول دارند که از توانائی وجود انسان نگاهد بلکه بیفزاید رسیدن بکمال را یاری میکنند مخصوصاً اگر در لذایذی که در بدن موضع خاص دارد اصرار نورزند (۲) و بیشتر بتمتعانی بگرایند که کایه طبع را خوش میکند و فرح و انبساط میآورد.

اما این قسمت يك جزء از دستور زندگانی است و اگر باین اندازه محدود شود زندگانی تمام نیست. توضیح آنکه پیش از این گفتیم عمل انسان دو قسم است اگر عوامل خارجی آنرا بر انگیزد از تأثیر علم نا تمام است و محدود و مقید است یعنی جنبه منفی و عدمی دارد و انفعال است و اگر بر حسب طبع خود انسان باشد و از علم تمام بر آید غیر مقید و مثبت است و فعل است، پس قسم اول از اختیارات او بیرون است و نفس از آن جهت بنده و زبون است ولیکن اعمال قسم دوم با اختیار خود انسان است. اعمال قسم اول تابع موجدات دیگر و کلیه عالم طبیعت و مقید بمقتضیات تن است یعنی مادی و جسمانی است. اعمال قسم دوم از نفس باستقلال سر میزند و تابع امور جسمانی نیست یا تبعیتش کم است پس روحانی و عقلانی است. در اعمال قسم اول نفس گرفتار قوه متخیله و وهم است، در اعمال قسم دوم عقل از تخیل و توهم فارغ و آزاد است. نتیجه اینکه انسان در اعمالی که صرف رعونت و دانش بر میآید متوجه کمال است و آزاد و مختار و در واقع آنچه در انسان آرد و مختار است عقل است و پس (۳) و هر چه عقل و دانش را محتل سازد مایه اسیری و بندگیست و کدام شادی برای نفس انسان بهتر و بالاتر از درك حقایق است پس دانش عقلانی بهترین سرچشمه شادمانی و تکمیل کننده زندگانی است پس کسی است که بدو به درر که به او انفعالی است و دانش فعل است و انفعال را تأثیر امور و حرجی است و بهر چه مستعین بنفس انسان و مستقل از هر چه غبار است.

پس يك چنانك و بدر را ساختیم و سودوریان را تسخیر کردیم و بهر قدری و اختیار حقیقی را دریادیم و معلوم کردیم که بهر دو میسر است و که بهر دو رسد.

(۱) این قسمت فلسفه ابيقور را بنیاد میآورد ۲۱ ر که پور بهر معنی بهر چه شادمانی است اعتدال احوال از کلیه بدن سلب میشود.

(۲) در اینجا عقل ترجمه Reason است معنی آن در حدی که سحر را در ر و سحر بهر چه و تسخیر درست و نادرست میباشد.

يك سرچشمه دارد و آن عقل و دانائی است كه مایة توانائی است. پس فضیلت همان عقل و دانش است و فهم درست (۱) و عقل و فهم درست هم دست نیندھم مگر بمعرفت خداوند كه هر چه هست در اوست و علم منحصر بمعرفت ذات واجب الوجود است

اینکه گفته میشود عقل و دانش مایهٔ آرزوست و انسان را کمال و سعادت میرساند باید باین معنی گرفت که کارهای عاقل دانشمند بالضروره با کارهای دیگران نوعاً تفاوت دارد بلکه مقصود اینست که دیگران هر چه میکنند و لی دانشمند که مفلوب انفعالات نیست بنا بر این یا بموقع و بیجا میکند و خوب میکند و ملاً جاهل و عاقل هر دو اتفاق میافتد که بکسی کیفر یا پاداش دهند اما جاهل از روی غضب و عداوت یا طرفداری و محبت بیجا و عاقل با مصلحت و حاکم میکند. عاقل همیشه اردو کار آنرا که سودش بیشتر و زیانش کمتر است اختیار میکند جاهل غالباً با فراس و تفریط مبرود. عاقل از گذشته عبرت میگیرد و نسبت بآینده مآل اندیشی میکند جاهل فقط زمان حال را در نظر میگیرد و عاقبت امور را نمیداند.

اراین گذشته دانشمند بشکاتی بر میخورد که او را بعفو و اغماض و مهر بانی و بیگانگی و اتفاق میکشاند و بدان غرض از آن عاف است. مثلاً دانشمند میداند که هر چیزی علتی دارد و چون علت موحود شد معلول حتماً موحود میشود بنا بر این به تعجب و تحیر بیفاده باو دست نمیدهد نه خشم و نه کین بیجا میرسد اما حائل باین شکات بی میبرد و حب و بغض بیخورد پیدا نمیکند و این معنی زمینی روشن میساریم. کودکان همه در سخن گفتن و راه رفتن و تعقل کردن عاجزند پس چرا چون این عجز را در سالخوردهگان مشاهده کنیم متأسف میشویم اما بر خود سالان تأسف میخوریم، از آنست که در خود سالان میدانیم که باید چنین باشند اما در سالخوردهگان چنین نمی بینیم.

[illegible]

پیروی میکنند پس اعمالشان بجای اینکه انفعالی باشد فعلی خواهد بود و باین طریق هیئت اجتماعی که مشتمل بر بندگان بود جمعیت آزادگان خواهند شد و این همه نتایج نوع پرستانه از همان تحقیق برآمد که خود پرستی مینموده و نیز چون حقایق عقلی در همه مردم یکسان است همه یکنوع شادی خواهند داشت و پرستندهٔ يك خدا خواهند بود بخلاف گرفتاران انفعالات که هر يك هوسی میبزند و هوایی میپرستند.



اکنون یادآوری میکنیم که در رسالهٔ بهبودی عقل اسپینوزا علم انسانی را بچهار وجه تقسیم کرد. در کتاب علم اخلاق وجه اول و دوم را یکی کرده آنرا معرفت ابتدائی مینامد و وجه سوم را که علم تعقلی است در اینجا درجهٔ دوم معرفت میخواند و عقل و دانشی که تاکنون موضوع گفتگوی ما بود همانست. در پایان کتاب علم اخلاق گفتگو از درجه سوم معرفت پیش میآورد که در رسالهٔ بهبودی عقل وجه چهارم نامیده بود یعنی وجدان و شهود که در واقع علم حضوری است و بالاترین مرتبهٔ معرفت است بلکه معرفت حقیقی همانست که از آنرا حقایق مستقیماً بر ذهن مکشوف گردد و محتاج بواسطه نباشد و علم بذات واجب الوجود باین قسم از معرفت دست میدهد که هر چه را ادراك میکند در ادراك میکند و در هر چیز او را مییابد و وصول باین مرتبه بوزیدن قوهٔ تعقل و تهاکری یعنی معرفت درجه دوم است که هر چه آن قوه را بیشتر اعمال کنند بلکه کشف و شهود را بسختمیشود و چون قوهٔ عقلی درست ورزیده شود در هر چه تأمل کنند آرا واجب مییابند و جاوید بودنش را ضروری میبینند و مظهر ذات حق مشاهده میکنند و چون شخص باین معنی متوجه و همواره متذکر ذات واجب الوجود باشد شادی او دائمی است تعلی حاضرش باوست و بقول معروف عاشق حق است یعنی خدا را درست میدارد و در مییابد که خود از خدا دور نیست بلکه در خداست یا خدا در اوست و او یکی از تجلیات داب است

عشق بذات حق عشق عقلانی است نه نفسانی و هیچ انفعالی بر او حیره نمیشود و در این عشق بخلاف عشق نفسانی بخل و رشک راه ندارد یعنی عاشق حق همه را عاشق حق میخواهد و چون همه کس را مظهر حق میداند همه را دوست میدارد عشق بذات حق نتیجهٔ عشقی است که ذات حق بخود دارد و نیز از همین روست که میگوید «یه خدا و مردود» دوست میدارد. در واقع عشق حق بعق و عشق حق بحق و عشق حق بحق و عشق خلق حق همه یک عشق است هر چه معرفت اسنان بنفس خود و عوارض و حالات او بیشتر و روشنیتر و عمیقتر و تمام تر بدیگتر باشد عشقش بذات حق بیشتر خواهد بود و کر بصر تامل در کردار شد نسبتاً بیشتر و هم علمی متضمن اثبات وجود واجب و هر چه هشی متضمن عشق و ست حتی هواهای مسمی هم متضمن عشق حق است چرا که اینک از راه راست محرف شده و تریجی خا گرفتند و میپرستند از آنرو که نفسانیت داشتنی ر علیه تمام است

نجات و سعادت و آزادی و شرف و ... همه عشق است و عشق است و این عشق جاوید

و باقی است بخلاف هواهای نفسانی که بسته بتن است و بفنای او فانی میشود. (۱)

بقای نفس را اسپینوزا باین وجه بیان میکند که چون روح صورت شخص است (بمعنی که در صفحه ۵۰ توضیح کرده ایم) و صور موجودات همه در علم خدا هستند علم خدا جاویدانی است پس نفوس در علم خدا جاویدند و نیز بواسطه اینکه روح حقیقت شخص است و حقیقت فانی نیست.

و لیکن چنین نیست که هرچه متعلق بنفس باشد باقی است تخیلات و توهمات و افعالت که در واقع معلول جسمانیات میباشند و آنچه باقی است قوای عقلی اوست هرچه شخص قدرتش را بر اعمال گوناگون افزون سازد و قوه فعل خود را بسط دهد و تعقل و تعقل را ورزش داده بر معلومات درجه سوم خود بیفزاید روح خویش را کاملتر و بزرگتر میکند و از گرفتاری خود با افعالات میکاهد و از جنبه فانی بیشتر رهائی یافته خننه باقی را وسعت میدهد و اتصالش بمبدأ بیشتر میشود و از این روست که عشق عقلانی بذات حق مایه زندگی جاودا نیست . قوت دادن تعقل و تعقل خواهشها و عوارض نفسانی را از اشیاء خارجی که علل حقیقی نیستند بعلب حقیقی که ذات باری است منصرف میسازد و قدرتش بر بقا افزون میشود و ضمناً کرامتش قوت میگیرد و بیاری ابناء نوع و استوار ساختن ریشه مودت راغب تر میگردد . خلاصه اینکه اشتعالی که بر آستی شایسته انسان است حکمت است و زندگی سعادت مندانه زندگی حکیمانه است

برای این مقصود لازم نیست تن را خوار شمارند و مهمل بشمارند بلکه تندرستی  
قوت بدن باین مقصود بدوی میکند و ایکن بتفکر باید زندگانی عقلانی والهی را وسعت  
داد و چون چنین شد نفسانیت بخودی خود مغلوب میگردد و سعادت دست میدهد .  
عواء که ناپس نکات بر جورده اند آزادی و قدرت را در این می پندارند که بتوانند  
هوای نفس خود را پیروی کنند و رعایت مصالح اخلاقی را قید و بند میدانند و اگر آن مقید  
شوند از جهت بهر امید دیوی یا احروری است و منتضی اند که بواسطه این کف نفس مزد  
باشند در وقت مرگ و عذاب و یک قصبت خودمرد اسب و خود سعاد است خواه  
زنگینی احروری است خواه باشد و نه این پیروی هوای نفس است که مابینه اسیری و بندگی  
ست و راه حجت است باینکه زنگینی ر پستی و بیرو پست ترن کرده در تحقیقت نماییم و  
شیرینیه . متعریف . من مد است و ایکن هیچ دولتی نیست که بی خون دل  
کری و دوج ره شیرینی بشو ری اسب

میتوان او را از اولیا بشمار آورد؛ تعلیماتش هم در افکار تأثیرات مذهبی بیشتر داشته است تا تأثیر فلسفی، و بعلاوه اسپینوزا نخستین کسی است که در کتب مقدس نظر علمی کرده و تفسیر عقلی و حکیمانه نموده است، و در سیاست نیز طریقات بلند آورده که از گنجایش این کتاب بیرون است در الهیات و اخلاقیات هم با آنکه سخن در ارشاد تحقیقات او را بسیار فشرديم و مخصوصاً از دلایل و براهین که ایراد کرده و بصورت هندسه اقلیدس در آورده است صرف نظر کردیم کسانیکه از این مختصر شوق تعمق در آن افکار دریابند بنوشته های خود آن فیلسوف مراجعه خواهند نمود و کتاب موسوم بعلم اخلاق را بالاخص مورد تأمل قرار خواهند داد. کتاب بهبودی عقل هم با آنکه ناتمام است قابل توجه است، بعضی از مراسلات اسپینوزا هم خواندنی است

عقاید اسپینوزا پس از خود او تقریباً تا صد و پنجاه سال چندان محل توجه نشده و هر کس هم از محققان و مخصوصاً ارباب دیانات توجه کرده اند آنرا مورد محالفت شدید قرار داده اند و لیکن در صد سال گذشته بیشتر محل اعتنا واقع شده و در بعضی از اهل علم تأثیر عمیق بخشیده است، البته فلسفه او را هم مانند همه فلسفه های دیگر بی عیب و جهات آنرا مکمل ساخته اند چنانکه خواهیم دید اما هنوز هم بعضی از اهل تحقیق عقیده وحدت وجودی او را نمی پسندید و مخصوصاً از اینکه اسانرا واعل مختار شمرده است بر او اعتراض دارد

فصل سوم

لایبنیتس

## بخش اول

### شرح زندگانی او

گتفرید ویلهلم لایبنیتس (۱) آلمانی یکی از بررگترین حکمای اروپا و اراعجوبه های روزگار است در سال ۱۶۴۶ میلادی در شهر لایپسیک (۲) از شهرهای آلمان متولد شد پدرش معلم و مشاور حقوق بود و شش سال پس از ولادت او درگذشت لایبنیتس از کودکی شوق مفرط نحوایس داشت و هرچه کتاب در کتابخانه پدرش بود یا از حای دیگر بدستش آمد خواند و تجرری بکمال یافت و از همه علوم و فنون بهره بردامات تحصیل رسمی مدرسه اس حقوق و فلسفه بود، در بیست سالگی در حقوق بدرجه دکتری رسید و داخل در رتبه گی شد مداف بسیاری از دانشمندان گوشه نشینی و کماره جوئی ارکارهای دینار خوش به دست و داده و مال را برخواهران و بررگان مربوط شد و توجه آبهادرکاری دولتی و سیاسی احاطت یافت برحسب وظیفه مهن دوستی رای م. ب. آ. ب. صلاح بدیسی مآرد و سایر عبرت دینی عیسوی حیر همه اروپائیان را





لایبنتس، ماهمه بلندی مقام در سلم و فضل و حکمت و سیاست و میهن دوستی و نوع پرستی در پایان عمر چون وزرگانی که با او دوستی داشتند و قدرش را می دانستند در گذشته بودند در هفتاد سالگی مانند یکساز اردیابخت (۱۷۱۶) و او نیز همچون دکارت و اسپینوزا تأهل اختیار نکرده و خانواده تشکیل نداده بود

تصنیف ها و نوشته های لایبنتس فراوان و در موضوعهای بسیار متنوع نوشته شده است از تاریخ و شعروادب و علم زبان گرفته تا حقوق و فقه و اصول دین و ریاضیات و علوم و فلسفه و غیر آنها. اما اکثر آن نوشته ها بصورت مقاله و رساله های مختصر است و فلسفه و تحقیقات علمی خود را کامل و مشروح ننویس نکرده است در حکمت چندین رساله نگاشته که همه تقریباً شامل اصول عقاید او و مطالب معینی است که بتعبیرات مختلف در آورده است رای درک فلسفه و عقاید علمی او همه آن رساله ها و نیز براسالاتیکه باشخاص نوشته است باید مراجعه نمود اما شماره آن ها چندین هزار است. در رساله های تصنیفی او آنچه بیشتر معروف است یکی کتابی است که مادیولوژی (۱) یعنی معرفت جوهر فرد خوانده میشود و خلاصه ایست از اصول فلسفه او دیگر کتابی است موسوم به «تحقیقات تازه در اراده و فهم و عقل اساسی» (۲) و دیگر کتابیست موسوم به «تحقیقات در عدل خداوند» (۳) خلاصه مدبرحات این نوشته ها از در ضمن بیان فلسفه لایبنتس معلوم خواهیم کرد اکثر آن ها در سائهای آخر عمر آن فیلسوف نوشته شده است و از نگارش های او آنچه تاریخی و مربوط نامور کشور است زبان آلمانیست و آنچه علمی و فلسفی است بر زبان لاتین و بعضی از آن ها بر زبان فرانسه است که از جمله همین سه کتابیست که نام برده ایم و در فلسفه مهمترین آثار او میباشد

## بخش دوم

### مقام علمی لایبنتس و احوال روحی او

لایبنتس یکی از متبحرترین دانشمندان و راستی جامع فصائل بوده است و از این جهت او را بصیر ارسطو دانسته اند گذشته از اینکه مرد سیاسی و در امور کشوری و بیوی صاحب نظر و دارای افکار بلند بوده و در کاربرد آن ها هم کوشش داشته است در همه مبون علم و اردشه و صاحب رئی گردیده و در آن ها قوه تصرف نشان داده است که شاعر و نوب و در سب و مورخ و یکجا فقیه و الهی و مضطبی و ریاضی و طبیعی و فیوف و ده سب و در هر سب و منی و اردشه بطرفلهی نگار برده و در تحقیقات اصول و سبب مخصوص در بحر کوه است و مرسوم مسلم و مراج معتدل و طبع منصف رسنه ست رکمه هر کس آنچه محاسبه شده بود میگرفت و طرفداری یا عباد

Nouveau\ Essais sur l'en endement h ma r l ۲

معه که حرج لا میس است امروز بمعی مطلق حکمت

ولجاح بخرح نمیداد. از خصایص او اینکه میکوشید تا اقوال را جمع و بایگدیگر سازگار کند. همچنانکه در دین میخواست کاتولیک و پروتستان را باهم سازش دهد در حکمت هم میخواست ارسطو و متقدمین را با دکارت و متأخرین سازگار نماید.

از سخنهای بزرگ او اینست که «حکما در حقایق آنچه اثبات کرده اند درست است و در آنچه نمی کرده اند بخطا رفته اند» و درستی این گفته را آنست که حقیقت با اندازه بسط دارد که هر چه برای آن اثبات کنند در او میکنجد. نسبت با ارسطو تصدیق کرد که متأخرین زیاده روی کرده اند و هنوز از تعلیمات او استعاده بسیار میتوان کرد در فلسفه خود او رعایت همین شیوه پیدا راست در عین اینکه از روش دکارت پیروی میکند منطق ارسطو و عقاید فلسفی او و دانشمندان دیگر را نیز از نظر دور میدارد ولی در هر حال در هیچ امر مقلد صرف نیست صاحب رأی مستقل و مبتکر و مخترع است. یکی از نخستین فکرهای او اختراع منطق ریاضی است (۱) منی بر اینکه مکرر اسان را ماسد اعداد و مقادیر ببنادی بسیط تجزیه کنند چنانکه کلمات را با اصوات و حروف تجربه میتوان کرد و انواع و اقسام آن مبادی را تشخیص دهند و قواعد ترکیب آنها را بدست آورند و تصورات و تصدیقهای بسط را مانند مقادیر قرار داده برای آنها علاماتی ماسد آنچه در جبر و محاسبه نگار است اختیار نمایند و تعقل و تفکر و استدلال را نظیر عملیات حر و مقابله ساخته همچنانکه در این علم دستورهای جبری برای حل مسائل ریاضی بکار میرود منطق را هم بدستورهای نظیر آنها در آورند تا میزان تفکر و استدلال مشخص باشد و اختلاف فهم ها و سلیقه ها مایه اشتباه در حقایق و سوء تفاهم نشود. و نیز منطق ماسد آنچه ارسطو ترتیب داده فقط وسیله تفهیم و استدلال نباشد بلکه بوسیله آن توان کشف حقایق کرد و از این راه علم کلی (۲) بدست آید در واقع منشأ فکر لایسیتس در اختراع این منطق همان امری بود که او را موفق باختراع محاسبه مقادیر بی نهایت حرد نموده بود ولیکن این اختراع را نتوانست بجائی برساند.

در نظر لایسیتس اگر این من درست میشد یک زبان علمی بین المللی دارا میشدیم که افکار اقوام مختلف را بیکدیگر نزدیک میساخت چنانکه امروز دستورهای حری مخصوص بیک قوم نیست و اهل همه زبانها همان دستورها را بکار میبرند و مقصود یکدیگر را کاملاً در مییابند و با واسطه فی را که لایسیتس در مکر اختراع آن بود و همورده مصی ارادشندان در پی آن هستند و در آن کار میکشد زبان یا حصه عمومی (۳) یر میگویند

(۱) Logique Mathematique یا Logistique

(۲) Science generale

(۳) Caractéristique Un verselle یا Langue Umverselle و آن سر زبان های

بین المللی است که بعضی در آن و اواخر مکر آن ماسه اند.

## بخش سوم یاد آوریهای لازم

پیش از آنکه به بیان فلسفه لایبنیتس پردازیم سودمند میدانیم که بعضی نکات را یاد آوری کنیم.

اگر نفسمین جلد این کتاب را بدرستی مطالعه فرموده باشید برخورد اید باینکه در آغاز امر چون متفکران در امور عالم تأمل و در وجود موجودات جهان نظر کردند و حرکت و تغییر و تبدیل دائمی آنها را دیدند کم کم متوجه شدند که این تغییر و حرکت دائمی بیقاعده و بی نظام نیست و رابطه علت و معلولی در کار هست و در عین اینکه هیچ چیز و هیچ حالت ثابت و پایدار نیست دوام و بقائی هم در کار هست، و نیز در عین اینکه موجودات بسیار ییشمارند از وحدت و یگانگی هم نمیتوان غافل شد پس در اندیشه شدند که وجود حقیقی خواه یکی و خواه بسیار باشد کدامست و منشأ حرکات و تغییر و تحولاتیکه در عالم دیده میشود چیست و رشتۀ علت و معلولها بکجا میرسد و آیا غیر از محسوسات هم وجودی در عالم هست یا نیست و اگر هست چیست و مناسبتش با محسوسات چگونه است و آیا این عالم بخودی خود موجود است یا ایجاد کننده دارد و نیز چه میشود که برای انسان هم و ادراک دست میدهد و آیا آنچه ادراک میکند درست است یا نه و آیا انسان در عملیات خود مختار یا مجبور است و حقیقت انسان چه و در زندگانی تکلیفش چیست ؟

این اندیشهها میان مردم مایۀ ظهور علم و حکمت گردید بعضی از تحقیقات موضوع فن منطوق شد و قسمتی را فلسفه اولی و حکمت الهی خواندند و بعضی را حکمت طبیعی نامیدند و پاره از آنها را معرفت نفس گفتند و نیز علم اخلاق تأسیس شد که يك رشته از حکمت علمی بشمار رفت و هر صاحب نظری بر حسب ذوق و فهم خود در مسائلی که اشاره کردیم عقلش حکمی کرد و رأیی اظهار نمود که اصول آنها را در این کتاب باز نمودیم.

سر انجام در باب موجودات عالم دو نظر اساسی میان اهل تحقیق شیوع یافت: یکی اینکه کلیۀ جهان مرکب از اجزاء جسمانی بسیار خرد است و آن اجزاء ملاء را تشکیل میدهند و فاصلهها که میان آنها هست خالی است و حرکتهائی که آنها ملاءها در آت خلاءها دارند و جمع و پراکندگی آنها با اختلاف شکل و اندازه که در آنها هست مایۀ کون و فساد و ظهور و بروز این همه آثار و اوضاع میباشد. پیشروان اهل این نظر ذی مقرطیس و ایقور بودند و آنها را مادیون گفته اند.

رأی دیگر اینکه جسم متصل و احداث و اجزاء بالفعل ندارد و خلاء محال است و مدار امر عالم بر قوه و فعل است و کون و فساد و تغییر و تحول چهار علت است: ماده و صورت و فاعل و غایت، و موجودات دو قسمند یا جوهرند یعنی قائم بذات یا عرضند که وجودشان بسته بجوهر است و جوهر جسمانی ماده ایست که صورت جسمیه اختیار کرده است و صورت جسمیه همان ابعاد سه گانه یعنی طول و عرض و عمق است و جسم جنسی است

دارای انواع مختلف و اختلاف آنها بصورت نوعی آنهاست و کون و فساد و تغییر و تبدیلی مخصوص بعضی از آن انواع است که عنصر نامیدند و اجرام فلکی از نوع دیگرند و کون و فساد ندارند و جهان محدود است و فلك اعظم مانند سقفی مدور بر عالم احاطه دارد و زمین در مرکز آنست. در باب موجد عالم و دلایل وجود او و نفس انسان و حقیقت و بقای او و چگونگی علم و عقل انسان و تکلیف او در اعمال خویش نیز رأی‌های مختلف گوناگون ابراز شده که اصول آنها را معلوم ساختیم.

بیان کامل رأی دوم را که اصحابش روحیان و انهیان خوانده شده اند ارسطو کرده و مدت دو هزار سال اکثر دانشمندان از او پیروی داشتند و در کلیات این رأی موافق بودند و اختلافشان فقط در جزئیات بود و در اروپا این فلسفه را بصورتی در آورده بودند که آنرا اسکولاستیک نامیده اند و حال بر این منوال بود تا زمانی که کم کم در اروپا بشرحی که پیش ازین گفته ایم فکرهای تازه ظهور کرد و سرانجام دکارت فرانسوی فلسفه پیشین را یکسره باطل انگاشت و هم اجزاء دیمقراطیس و ابیقر را منکر شد و قوه و فعل و علت‌های چهارگانه ارسطو را کنار گذاشت و طرح تازه ریخت که اصول آنرا پیش از این باز نموده ایم. از جمله اینکه در عالم گذشته از ذات باری دو قسم جوهر هست یکی جسم که حقیقت آن بعد است و یکی روح که حقیقت آن فکر یا علم است، و مدار امر عالم بر جسم و حرکت جسم است و مقدار حرکت در جهان معین و ثابت است و کم و زیاد نمیشود و همه آثار طبیعی که نتیجه بعد و حرکت میباشند بقاعده و اصول ریاضی درمیآیند و برای معرفت آنها بجز آن اصول و قواعد بجز دیگر نیازی نیست. و کلیه جهان مانند دستگاه کارخانه و ماشین است که چرخهای آن بحرکتی که خداوند بآنها داده در جنبشند و از خود قوه و تصریفی ندارند (۱) و آفریدگار عالم این قسم مقرر فرموده است و روح جوهری است مخصوص انسان و حس و شعور و اراده که خاصیت روح است منحصر بآوست و باقی موجودات از جماد و حیوان و نبات همه یکسان ماشین میباشند و انسان فاعل مختار است و روح او پس از مرگ باقیست.

فلسفه دکارت که آنرا کارتزینیسم (۲) و پیروان آنرا کارتزین (۳) گفته اند در اندک زمانی در اروپا قوت گرفت و چنانکه پیش از این اشاره کرده ایم بسیاری از دانشمندان عهد او را پسندیدند و کارتزین شدند و فلسفه اسکولاستیک جز در حوزه دینا و مسیحی که هنوز هم پیرو آن فلسفه میباشند منسوخ گردید. اما بزودی دانشمندان دیگر ظهور کردند که با وجود تصدیق شیوه دکارت و اساس فلسفه او رأیهای شخصی اظهار نمودند و در بعضی امور با او مخالف شدند و ملاحظه فرمودید که مالبراس و اسپینوزا هر دو کارتزین بشمار رفته اند و حال آنکه مالبرانش در بعضی از مسائل و اسپینوزا در بسیاری از آنها و که در بعضی از اصول با دکارت مخالف بودند حتی پاسکال که در اصول عقاید مرسوم بعد از طبیعه

(۱) این ترتیب از اروپائیان (Mecanisme) یعنی هیئت یا دستگاه ماشینی میگوید.

(۲) Cartesien (۳) Gartesianisme

پسگروه مخالف دکارت است در اساس علم کاترین خوانده میشود .

لایبنتس هم از حکمای کاترین بشمار رفته است یعنی تجدیدی را که دکارت در علم و حکمت آورده پذیرفته است و لیکن تحقیقات شخصی او چنانست که میتوان او را مستقل بلکه همسایه دکارت دانست و او گفته است : « فلسفه دکارت بمنزله دهلیز حقیقت است از آن باید وارد شد اما نباید آنجا متوقف گردید » و پیروان دکارت را ملامت میکند که نسبت باو همان شیوه پیروان ارسطو را اختیار کرده اند و از گفته او تجاوز را جایز نیشمارند و کاترینانسم را نوعی اسکولاستیک ساخته اند .

مقصود اینست که اروپائیان پس از روزگار قرون وسطی که دوره آمادگی آنها برای علم و حکمت بود چون در سده شانزدهم و هفدهم بدستی وارد تحقیق علمی شدند تبعیت و تقلید صرف را از پیشینیان رها کردند و زیر و رو کردن گفته های آنها قانع نشدند و پی در پی دانشمندانی بظهور آوردند که با استفاده از تحقیقات گذشتگان هر یک نظر و رای خاصی در کلیه و یا قسمتی از معارف اظهار نموده و خطاها را کم کم اصلاح کرده و نقصهای آنها را مرتفع ساخته و بر مقدار معلومات افزوده و دائرة علم و حکمت را وسعت دادند چنانکه در فصلهای آخر جلد نخستین از این کتاب و فصلهای اول این جلد بزرگان آنها را نام بردیم و این احوال تا کنون دوام داشته و طاهرا پس از اینهم برقرار خواهد بود .

اما لایبنتس که رای و نظر او در مسائل حکمتی موضوع گفتگوی ماست مدت پنجاه سال بعلوم و تحقیق اشتغال داشته و درین مدت تغییر عقیده و رای هم داده است . آنچه ما از فلسفه او بیان خواهیم کرد مختصری از عقایدی است که در بیست سال آخر عمر در نوشته های خود مخصوصاً در کتابهایی که در بخش اول این فصل نام برده ایم اظهار داشته است .



نیز بر سبیل مقدمه خاطر نشان میکنیم که دکارت و پیروان او بنیاد فکرشان همان اصل بطلان تناقض و امتناع جمع و رفع دو طرف نقیض قضیه است که از زمان باستان حتی از عهد حکمای اقدام یونان بزمندار تعقل و استدلال مسلم بوده و ارسطو منطق را بر همان اصل بنا نموده که نمیشود که یک چیز در آن واحد و کیفیات واحد باشد و هم نباشد سخنها هم باین حکم منتهی میشود (۱) و شیوه علوم ریاضی که مبتنی بر همین اصل است باید برای یافتن همه معلومات بکار برده شود

و یکی دکارت با پیشینیان و مخصوصاً ارسطو و افلاطون یک اختلاف بزرگ داشت

(۱) این اصل را اروپائیان principe de contradiction میگویند و آن خود فرع اصل دیگری است که آنرا principe d'identite میخوانند و ما آنرا اصل مساوات یا رایسمانی ترجمه میکنیم یعنی هر استدلالی بر میگردد به اینکه میان دو جمله یک تخصیص حکم مساوات کنیم و بگوئیم این همان است مثلاً وقتی که میگوئیم انسان حیوان ناطق است حکم میگیریم مساوی بودن انسان با حیوان ناطق و میگوئیم انسان همان حیوان ناطق است

که از علل فقط علت فاعلی را منظور میداشت و نظر در علت غائی را لازم نمی پنداشت بلکه ممکن نمیدانست. لایبنتیس در اینجا با دکارت مخالف شده گفت برای اینکه بتوانیم امور جهان را بیان کنیم بعلمت فاعلی نمیتوان اکتفا کرد باید نظر کنیم در اینکه فلان امر چرا چنین واقع شد و قسم دیگر واقع نشد با آنکه ممکن بود بشود زیرا ذهن انسان ترجیح بی مرجع را نمیدارد و هیچ چیز تا واجب نشود موجود نمیشود. ولایبنتیس در این تحقیق بهمان چیز رسید که افلاطون و ارسطو میگفتند که هر چه واقع میشود برای رسیدن بکمال وجود است یعنی بهترین وجهی که برای وجود ممکن است و آن علت غائی اوست. لایبنتیس علت ترجیح را علت کافی یا علت موجبه (۱) نامیده و نتیجه که از آن اصل گرفته است در ضمن بیان فلسفه او بدست خواهد آمد.

پس میتوان گفت علم انسان عبارتست از ربط دادن حقایق و معلومات بیکدیگر بوسیله دو اصل عدم تناقض و علت موجبه.

اصل دیگر که فلسفه لایبنتیس بالاخص بر آن مبتنی میباشد همان نظری است که در پی کردن آن اختراع محاسبه جامعه و فاصله موفق شده است و آن اینست که در عالم ممکن نیست که دو چیز عینا مانند یکدیگر باشند زیرا هیچ جهت ترجیحی نخواهد بود که یکی از آن دو چیز یک جا باشد و دیگری جای دیگر، و البته همه موجودات یا یکدیگر متفاوتند و لیکن بسیار چیزها با هم متشابه مینمایند از آنرو که تفاوتشان نامحسوس است (۲) و این فقره مرتبط است باین اصل دیگر که در طبیعت طفره جایز نیست (۳) یعنی نمیشود که میان دو چیز یا دو حالت جدائی مطلق باشد و البته امور متوسطی در میان هست که آنها را بیکدیگر می پیوندند و بنا برین همه موجودات بهم پیوسته و مصلند (۴) چه در زمان و چه در مکان و نتایجی که لایبنتیس از این اصول گرفته است نیز در فلسفه او نمایان خواهد شد.

آخرین مطلبی که در اینجا باید توجه دهیم اینست که فرسیس بسکن و هم مشربان او در تحقیق علمی و فلسفی اهمیت راهمه با امور محسوس داده بودند و دکارت هم که جنبه عقل را مهمتر داشت یکسره اصول و مسانی و شیوه علوم ریاضی را گرفته و چون مقید باین قید شده بود که هر چه روشن و صریح در نیاید محل اعتنا قرار ندهد گذشته از ذات باری و نفس انسانی که تصور آنها را روشن یافته بود بجز بدو حکمت حقیقی قائل نشده و این دو حقیقت را تابع و مشمول قواعد ریاضی دانسته بیان عالم خلقت را تنها بر این مبانی صورت پذیر انگاشته بود. اما لایبنتیس متوجه شد که عالم خلقت باین سادگی نیست و عیر از عدد و حرک حقیقت دیگر در عالم هست بلکه بدو حرک هیچکدام حقیقت نیستند و

(۱) Cause déterminante یا Raison suffisante

(۲) این اصل را لایبنتیس principe des indiscernables نامیده است یعنی امور غیر متمایز و مقصودش اموری است که تفاوتشان چنان ضعیف است که آنها را از یکدیگر تمیز نمیتوان داد

(۳) این اصول را در فرانسه چنین میگویند La Nature ne fait pas de sauts

(۴) این حکم را هم فراسویان principe de Continuite میگویند یعنی صل پیوستگی.

مفاهیم فلسفی را نمیتوان از نظر دور داشت و مقصود از مفاهیم فلسفی (۱) امور است که عقل بوجود آنها حکم میکند اما تصور آنها را روشن و صریح در نمی یابیم و مفهوم جوهر و مفهوم نیرو یا قوه و قدرت که معلوم خواهیم کرد که لاینیتس آنرا وجود اصیل میدانند و آن امری است که از آثارش پی بوجودش میبریم اما حقیقتش را روشن و صریح در نمی یابیم و این روش لاینیتس بازگشتی است بسوی حکمت قدیم و مطلب در ضمن بیان فلسفه آن حکیم روشن خواهد شد.

## بحث چهارم

### فلسفه لاینیتس

#### بهره اول - بیان لاینیتس در باب جوهر و حقیقت وجود

پیش از این گفته ایم که دکارت گذشته از ذات باری که آنرا جوهر یا وجود اصیل میدانست در عالم خلقت دو جوهر قائل شد جسم و روح، ولیکن از گفته او برمی آید که لفظ جوهر را بذات باری و جسم و روح با اشتراك اسمی اطلاق میکند یا لا اقل معمول بشکک میداند بنا بر این اسپینوزا که چه حاجت که سه جوهر قائل باشیم جوهر را همان بذات باری اطلاق میکنیم و بعد و علم را که حقیقت جسم و روح میدانیم از صفات باری می شماریم \*

لاینیتس درین باب عقیده اظهار کرده است که طاهرأ با دکارت و اسپینوزا هر دو مباین است و لیکن در باطن و در حقیقت با آن هر دو میسازد و آن دورای را بیکدیگر منضم نموده تکمیل میکند هرچه او هم مانند مالبرانش از اقرار بوحث وجود استیضاحش دارد و طاهر کلامش دال بر کثرت وجود است.

باین معنی که لاینیتس متوجه شده است که حقیقت جسم بعد نمیتواند باشد چه اگر بعد باشد و پس جوهر نخواهد بود چون جوهر باید بسیط باشد و بعد بسیط نیست از آن رو که قابل قسمت است. از این گذشته سنگینی اجسام و مقاومت و عدم تداخل آنها از کجاست؟ چرا يك جسم را تند و آسان میتوان حرکت داد و جسم دیگر بدشواری و کندی میرود؟ چرا جسمی که بدیگری برمیخورد تمام حرکت خود را باو ننهد یا چرا حرکت خود او کاسته میشود؟ چرا دو جسم که حرکتشان یکسان است چون بدیگری برخوردند تأثیرشان در او مختلف است؟ پس معلوم میشود که در جسم غیر از بعد چیزی هست که حقیقت است و بعد که بعدی خود تأثیری ندارد حقیقت نیست و چیز دیگری لازمست که بعد باو تعلق بگیرد از طرف دیگر لاینیتس هم مانند حکمای متشاء بخلاف دیمقرطیس و پروان او معقول میداند که جسم از اجزاء جسمانی تقسیم ناپذیر مرکب باشد زیرا که آن اجزاء را اداره خرد، شد تقسیم پذیر و وحدی برای تقسیم آنها نمیتوان تصور کرد. حلا راهم قائل نیست

زیرا که آن را منافی یا امل علت کافی میدانند یعنی اگر جایی از فضا را خالی و جای را پر فرض کنیم ترجیح بی مرجع لازم میآید چون در هر جای خالی هر آینه امکان وجودش هست پس اگر نباشد موجبی باید داشته باشد و آن موجب چه خواهد بود؟

و اما روح اگر حقیقتش فکر یا علم و ادراک است پس خواب و بیهوشی چیست؟ کسیکه خواب یا بیهوش است زنده است پس روح دارد و حال آنکه فکر و علم ندارد پس فکر و علم آثار روح است اما حقیقت او نیست گذشته از اینکه میدانیم در نفس انسان بسیار امور واقع میشود که آنهارا بدرستی ادراک نمیکند و بر آن ها علم ندارد

پس اینکه گفته اند حقیقت جسم بعد است و حقیقت روح علم است سخنی تمام نیست و اگر درست تأمل کنیم جسم و روح دو حقیقت نیست یک حقیقت است زیرا حقیقت نمیتوان گفت مگر آنچه را که فعل و تأثیری داشته باشد و آنچه فعل و تأثیر دارد نیرو (۱) و کوشش (۲) است و نیرو هر گاه فعلش بحرکت و اشباه آن باشد جسم است و چون بصورت علم و ادراک درآید روح است.

پس لایبنتیس هم مانند اسپینوزا حقیقت را یکی میدانند اما میگوید کثرت موجودات هم در جهان امری آشکار است و وجود افراد را نمیتوان منکر شد ذی مقراطیس و ایقو و ریان انفصال (۳) و کثرت (۴) را دیده و از وحدت (۵) غافل شده بودند حکمای دیگر و اخیراً دکارت اتصال (۶) را اصل گرفته و کل موجودات را جمعاً وحدت نامیدند و کثرت را از نظر دور داشتند ولی حق اینست که باید هر دورا منظور داشت. حقیقت را واحد میدانیم اما کثرت را هم باید توجیه کنیم و آن باینوجه میشود که بگوئیم حقیقت واحد بصورت اجزای بسیاری درآمده است که سراسر جهان از آن اجزاء ساخته شده است اما نه اجزائی مانند آنچه بیرون ذی مقراطیس و ایقو تصور کرده بودند که صاحب ابعاد باشند بلکه اجزائی که ابعاد ندارند مانند نقطه های هندسی جز اینکه نقطه هندسی موهومست و آن اجزاء معقولند و حقیقت دارند (۷) زیرا که هر یک از آن ها نیرویی است و منشأ آثار می باشد جان دارد و مانند جسمی که دکارت معتقد بود مرده و بیجان نیست و باینوجه دنیای ماشینی بیجان که دکارت تصور کرده بود تکمیل و تبدیل میشود بجهانی جان دار که نیرومندی و قوه فعلش از خودش است (۸)

این اجزاء را لایبنتیس حوهر و وجود بسیط میدانند و آن ها را موناد (۹) مینامد و این

(۱) Force از استعمال لفظ قوه پرهیز کردیم چون حکمای ما قوه را برای امری که موهوم نیست

و استعداد وجودش هست در مقابل فعل نیز بکار برده اند و آن را Puissance میگوید

(۲) Effort (۳) Discontinuité

(۴) Plurahte (۵) Unite (۶) Continuite

(۷) بقول لایبنتیس نقطه های دلسمی یا حوهری Fomts metaphysiques یا

points substantiels

(۸) این ترتیب Dynamisme گفته می شود یعنی بیرونی در مقابل Macamsme که بمعنی

ماشینی است (۹) Monade



لفظی است اصلاً یونانی بمعنی واحد، و اصلاحی که ما برای آن مناسب میدانیم «جوهر»  
فرد است و در مقام اختصار «جوهر» یا «مرد» خواهیم گفت :

وجود جوهرهای فرد لایبیتس بقیاس بنفس پی برده است یعنی دیده است که در  
انسان جان و روحی هست که بعد ندارد اما منشأ آثار است و نیرو دارد و نیز دیده است که هر  
موجودی را بفرآور خود فعل و تأثیری است پس معتقد شده است که آن چه در انسان جان  
و روح یا نفس مینامند در همه موجودات هست بدرجات مختلف و حقیقت همانست و آن را  
جوهر فرد نامیده و حقیقت او را نیرو دانسته است و نیرو چیزی است که آثارش مشهود  
است اما خودش محسوس نیست یعنی غیر مادی است پس در واقع حقیقت جسم هم امری غیر مادی  
است و جوهر فرد چون بسیط است وجود اصیل است و فقط ابدای است یعنی وجودش  
علتی ندارد مگر ذات مبدع و همچنین جز بهشت خالق قابل اعدام نیست.

جوهرهای فرد بشمارند و نیروئی که در هر يك از آنها هست دو جنبه دارد: جنبه  
فعل و تأثیر، و جنبه مقاومت نسبت به فعل دیگری؛ زیرا که جوهر فرد مخلوق است و بنا برین  
محدود است و نیرویش نمیتواند تمام و تأثیرش نامحدود باشد پس جنبه فعل جوهر فرد  
محدود و ناقص است و این محدودیت و نقص که بصورت مقاومت درمیآید هم ذاتی اوست  
و هم نتیجه مناسبتش با دردهای دیگر است و سبب ظهور خاصیت عدم تداخل (۱) میشود  
لایبیتس آن را ماده نخستین (۲) مینامد و این ماده اقتضای بعد داشتن دارد پس بعد نتیجه  
وجود جوهر است به حقیقت او یعنی جوهرهای فردا گرچه هر يك بتنهائی بعد ندارد همینکه  
مکرر و مجتمع شدند در ذهن انسان بعد را تصور میکنند چنانکه واحدهای عددی هر يك  
تنهائی کثرت نیستند همینکه جمع شدند کثرت را بنظر جلوه گرمی سازند.

باری ماده نخستین که جنبه فعلی ندارد و در واقع امری عدمی است چون جنبه فعلی که  
امر و وجودی است با و مضامین گردد جوهری تمام میشود باین بیان لایبیتس بحث هیولی و صورت  
افلاطون و ارسطو را تازه میکند در عین اینکه بر روش دکارت و اسپینوزا رفته و ضمناً چون  
بوجود اجزاء قائل شده رأی دی مقراطیس و ابی قورائیز از نظر دور نداشته است.

چون گفتگو از حقیقت ماده و بعد بمیان آمد پیش از آنکه بتکمیل معرفت جوهر  
فرد بپردازیم مناسب است که عقیده لایبیتس را در باب زمان و مکان نیز مجمل معلوم سازیم  
زیرا که این بحث از مباحث عمیق فلسفه است، قدما در آن بسیار گفتگو کرده بودند  
متأخرین هم تحقیقات مفصل دارند که با آنها آشنا شویم از جمله لایبیتس میگوید  
کسی که برای زمان و مکان یا فضا یا بعد حقیقت قائل شده اند اشتباه کرده اند و توجه  
نداشته اند باینکه زمان و مکان مخلوق ذهن انسانند و امور انتزاعی هستند. فضا ترتیب  
موجود بود احسام است اما همدیگر و زمان ترتیب موجود شدن است بی دردی  
بدون دیگر چون جسم را مبینیم همینکه توهم عدم آن را بکنیم بعد یعنی فضا در ذهن ما  
متصور میشود و زمان هم امری است اعتباری که منشأ انتزاعش موجود و معدوم شدن اجسام

۱. Antitype آن را لایبیتس می گوید  
۲. Matiere premiere (۲) Imprimée

واحوال است پس زمان و مکان نتیجه و معمول وجود جوهرند نه علت و مقدم بر جوهر چنانکه عدد نتیجه وجود آحاد است و بخودی خود حقیقت ندارد این خلاصه است از بحثی طولانی که فعلا پیش از این تفصیلش مقتضی نیست .

\*\*\*

فردها از جهت جوهر یعنی نیرو بودن و فعل و تأثیر داشتن حقیقت واحدند ولیکن بنا بر اصلی که پیش از این گفته ایم که ممکن نیست دو چیز یکسره مانند یکدیگر باشند جوهرها با آنکه بیشمارند همه باهم تفاوت دارند جز اینکه بعضی تفاوتشان نامحسوس است و بعضی چنان متفاوتند که بر حسب ظاهر هیچ مشابهتی ندارند و میان این دو نهایت درجات بسیار بلکه بیشمار است چنانکه رشته جوهرها را میتوان پیوسته دانست در تأیید آن اصل که در طبیعت طفره جایز نیست .

گفتیم فرض وجود جوهر فرد بقیاس نفس بندهن لایبنتیس آمده است یعنی او چنانکه خود را ذی روح دیده جهان را بر از روح یافته و غیر از روح وجودی در عالم قائل نشده هر روحی را وجود بسیط اصیلی دانسته و آن را جوهر فرد نامیده است پس هر فردی روحی است و ادراکی (۱) دارد اما لایبنتیس لفظ ادراک را بمعنی خاصی گرفته است که مستلزم حس و شعور تام و تمام نیست بنا بر اینکه برای ادراک درجات بی شمار قائل شده است از ادراکی چنان ضعیف که بمنزله بی ادراکی است تا ادراک تام مطلق که مخصوص ذات باری است

توضیح این معنی چنین می شود که هر جوهر فردی برای خود جهانی است یعنی آنچه در همه جوهرهای جهان هست در هر جوهری هست و هر یک از جوهرها آئینه تمام نمای کلیه جهانست مثل اینکه تمام جهان در او منعکس باشد جز اینکه هر جوهری يك اندازه از حقیقت را بالقوه در بر دارد و يك اندازه را بالفعل ، آن اندازه که حقیقت در او بالفعل منعکس شده ادراک اوست و آن اندازه در هر فردی متفاوتست تفاوت های نامحسوس که پیش از این اشاره کردیم و گفتیم رشته جوهرها را بهم پیوسته و متصل میدارد، و نیز می توانیم مطلب را باین عبارت در آوریم که ادراک هر جوهری سست بحقیقت جوهرهای دیگر یا حقیقت کلیه جهان مانند تصویر محوی رنگی است که در آئینه زک گرفته افتاده باشد و این ادراکی است مبهم که نمایان نیست و مانند بی ادراکی است و هر جوهری فقط جزئی از حقیقت را بر خور استعداد خود روش و صریح و نمودار می سازد و آن ادراک فعلی اوست .

و نیز میتوان گفت هر جوهر فردی نظر گاهی (۲) است که از آن نظرگاه جهان

(۱) Perception

(۲) نظرگاه ترجمه Point de vue که اصطلاح هندسه نقاشی است و وسدگان معمولاً نقطه نظر میگویند و این اواخر آن کله را فراوان و بسیار بیورد و عالم و عه و رشت استعمال میکنند .

دیده میشود جز اینکه وسعت منظرها مختلف است و تنگ و فراخ دارد. اجتماع جوهرهای فرد حقیقت ذواتی را میسازند که موجودات طبیعی نمایش ظاهری آنها هستند و در واقع اعراض آن جواهرند. جوهرهایی که جمادات را میسازند ادراکشان بسیار ضعیف است چنانکه گویی هیچ نیست، گیاهها ادراکشان بیشتر است و جانوران از گیاهها هم بیشتر و انسان از همه برتر و بنا بر اینکه طفره جایز نیست انتقال از جماد بگیاه و از گیاه به جانور و انسان تدریجی است چنانکه گویی بهم پیوسته اند و کل عالم وجود واحداست. موجوداتی که آنها را جاندار مینامند یعنی گیاه و جانور و انسان در هر شخص آنها از میان مجموع جوهرهایش یکی هست که بر همه برتری دارد چنانکه گویی بر آنها فرمان رواست و او همانست که روح یا نفس او مینامند و فردهای دیگر فرمانبردار و تابع اراده او میباشند و جسم آن شخص را تشکیل میدهند. از این گذشته هر عضوی از اعضای بدن و هر جزء از عضو هم که تا یک اندازه شخصیت داشته باشد یک جوهر فرد دارد که بر جوهرهای دیگر از همان عضو یا جزء فرمان روا میباشند که او بمنزله روح و آنها بجای جسم آن عضو یا جزئیات جز اینکه فردهای فرمان روا هم درجات دارند و برتر از همه همان روح یا نفس آن شخص است که فرمان روی کل وجود اوست ولیکن این فرمان روائی و فرمان بری مردها نسبت بهم بطبیعت واقع می شود نه بقسر زیرا که مردها در یکدیگر تأثیر و تصرف ندارند و هر فردی مستقل است و با اختلاف مراتب همه بمانده کل وجود میباشند.

خلاصه اینکه هر وجود دی حیاتى بلکه هر جمادى هیئتى است از اشخاص جاندار که آنها مجموعه ها از مردهاى بسیارند هر يك در تحت فرمان يك فردعلى، و این مجموعه ها در مراتب مختلف از ادراک و تورتو میباشند. هر جانور یا هر گیاهی مانند باغی است پر درخت یا در باجه ایست پر از ماهی و هر عضوی از جانور و هر شاخه از گیاه خود نیز همچنان باغ یا دریاچه ایست بلکه هر قطره از خون حیوان یا شیر گیاه همین حال را دارد همه پیوسته همه حا روح است و هر يك از آنها حیاتی است باعتباری بزرگ و به اعتباری کوچک دریا به اعتباری قطره است و قطره باعتباری دریاست و همه بر همین قیاس است و پیداست که اختراع دره بین که آن اوقات تازه واقع شده و کم کم اهمیت موجودات دره بینی و حاورها و گیاههای نامرئی را پدیدار میساخت در پیدایش این افکار تأثیر داشته است

تا آنکه در حاکم قوت و ضعف ادراکات جوهرها بشمار است روی هم رفته میتوان آنها را در وجود اسس سه قسم شماره کرد

قسم اول ادراکات احساس و با معلومست که بدرجه ضعیف که نفس از آنها متبسم و مستشعر نمیکرد و بصیر در کات جوهرهایی که گیاهها را تشکیل میدهند  
قسم دوم حس است و ادراکات روشن است مانند آوارها که میسویم و رنگها که میبینیم و مقدم  
قسم سوم ادراکات درک است است بشهود و آنچه مجاور او میباشند، در این قسم

## فعل سوم

ادراك جانور ها هم با انسان شریکند . قسم سوم ادراکی است که مخصوص انسان است و عقل و معرفت اورا صورت میدهد .

از بیانات پیش معلوم شد هرچو فردی عالم صبغی است که هرچه را در عالم کبیر هست در بردارد بعضی را بالقوه و بطور مبهم و بعضی را بالفعل و صریح و روشن ، ولیکن هرچه هست در خود اوست نه از بیرون چیزی باو داخل میشود و نه از او چیزی بیرون میرود بقول خود لایبنتیس جوهر در و پنجره ندارد و هرچه درمی یابد خود را دریافتی است و اگر از ماسوای خویش چیزی ادراك میکنند از آنست که ماسوای او هم هرچه هست در خود او هست جز اینکه هر وجودی تأثیراتی را که مجاور اوست و در پیرامون او روی میدهد بهتر درك میکنند و نسبت بآنها که دورند ادراكش ضعیف است تا بجائی که مانند هیچ میشود و ما در میان ادراکات نامحسوس یا نامعلوم غرق هستیم و قسمت عمده از احوال درونی ما از تأثیر آنهاست که همواره در کار است و مانند بار و پودها هستند که رند گابی و احوال ما از آنها بافته میشود و همین پیوستگی و اتصال آنهاست که از آثار عمر تا پایان يك وجودیم و يك شخص باقی میمانیم در صورتی که ذرات تن و احوال ما همواره در تغییر و تبدیل است .

اگر کسی ایراد کند که از ادراکهای نامحسوس و نامعلوم چه حاصل و از مجموع آنها چگونه ادراك محسوس یا معلوم دست میدهد زیرا که هزاران صفر چون باهم جمع شوند مقداری بوجود نمیآورند هزاران امر معدوم ذره را موجود نمیسازند ؟ لایبنتیس جواب میگوید : ادراك جوهرها هر قدر ضعیف باشد صفر و عدم صرف نیست و از مجموع مقادیرهای بسیار ضعیف هم مقدار محسوس ساخته میشود چنانکه در کس و دریا عرش امواج را میشنویم در صورتی که آن هنگامه آوازهای قطره های آب صورت میگیرد که البته هر يك نامحسوس است .

و اگر کسی ایراد کند که جوهر فرد با آنکه بسیط است چگونه این همه امور و ادراکات معلوم و نامعلوم را در بردارد گوئیم قیاس بنفس خود بکنید که با آنکه مجرد یعنی بسیط است حق قدر ادراکات و افکار و احوال متنوع دارد . از این گذشته تمبینی مطلب را میتوان روشن کرد و آن اینست که يك نقطه هندسی بی شبهه امری بسیط است و بعد از آنکه او خود این هزاران خط میتواند بر او مرور داد و ارتلاقی آن خطوط هر ارا را بیه تشکیل می یابد و آن يك نقطه رأس همه آن زاویه هاست



گفتیم جوهر فرد عالم غیری است و کل جهان یعنی ادراکات همه فردی دیگر در او هست بعضی صریح و روشن و بعضی تیره و مبهم و بیر گفیم هر فردی بصرف گاهی است برای کل جهان و لیکن بصرف گاهی محدود و کم وسعت است ، کور گوئیم بروی جوهر که حقیقت اوست این خاصیت را هم دارد که مشتاق کمال است و مایر بوسعت دادن بصرف گاه خود میباشد و با برین هر چند همیشه کمال نمیرسد ادراکاتش همواره بدیمر می یابد و از ادراکیکه

دیگر می‌رود و تغییر حالت می‌دهد ولیکن البته هر حالت کنونی نتیجه‌ی حالت پیش است و حالت آینده را هم در بر دارد و رابطه‌ی علت و معلولی استوار است چنانکه اگر کسی باشد که علمش بتواند احاطه کند از حالت کنونی هر فردی بی‌گذشته و آینده او می‌برد و اگر کسی بتواند در هر فرد بهیچ احوال مبهم و نهانی او مانند احوال آشکارش بی‌برد گذشته از اینکه سرگذشت او را تمام می‌تواند از سرگذشت او سرگذشت همه‌ی جوهرهای دیگر نیز بی‌میرد و نقص و کمال جوهرها بهیچین است که هر چه ادراکات نهانی آنها کمتر و ادراکات آشکارشان بیشتر باشد یعنی هر چه نظرگاه جوهر از کلیه‌ی جهان گشاده تر باشد نمایندگیش نسبت به جهات روشنتر و یکمال نزدیکتر است. خلاصه علت غائی کمال در جوهر فرد محرک شوق (۱) است که در جنبه روحانی مایه علم و فکر و تعقل و در جنبه جسمانی علت فاعلی حرکات میشود که آن سبب ظهور حوادث است.

در باب حرکت و سکون هم خلاصه‌ی بیان لاینیتس اینست که حرکت نیز بخلاف عقیده دکارت مانند زمان و مکان بی‌حقیقت و مخلوق ذهن انسان است نظر بتغییر مناسبت اجسام با یکدیگر و حقیقت همان نیروست که دوام او مظهرش حرکت است و سکون مطلق هم در کار نیست چه نظر باینکه ظفره محال است ممکن نیست جسم از سکون دفعه‌ی بعمرکت آید پس چون نیرو هیچگاه از جوهر منعک نمی‌شود سکون امری ظاهری است یعنی حرکتی بی‌نهایت خرد و نامحسوس است و از این بیان برمیآید که آنچه مقدارش در جهان ثابت و معین است آن‌سان که دکارت گمان برده بود حرکت نیست بلکه نیروست که هر جا کاسته شود البته جای دیگر افزون شده است و در واقع تغییر جهت داده است.

توجه لاینیتس باینکه حقیقت وجود نیروست و آنچه در عالم ثابت است همانست و همه‌ی موجودات و حوادث و احوال چه در محسوسات و چه در معقولات نمایش او می‌باشند بضمیمه‌ی اختراع او در محاسبه‌ی مقادیر بی‌نهایت خرد که تأثیرش در فلسفه لاینیتس محسوس است از بزرگترین غنیمت‌هایی است که برای فکر نوع بشر دست داده است و امروز بنیاد و مدار علم و حکمت می‌باشد و نتایج سترک از آن بدست آمده است و فهم درست آن موکول باینست که شخص در علوم ریاضی و طبیعی بتفصیل وارد شود و بنا بر این تکمیل این معلومات را آنجا محول میداریم.



گفتم جوهرها همه مستقلند و بر یکدیگر تأثیر نمی‌کنند و در پنجره ندارند که چیزی از آنها بیرون رود یا بر آنها وارد شود. پس این مشکل پیش می‌آید که ادراک جوهرها از یکدیگر به چه وسیله میشود و مخصوصاً فرما روائی مردهای عالی و فرما نبرداری مردهای سحر یا معادرت دیگر روابط حان و تن و روح و جسم چگونه است و روح که خاصیتش علم است چگونه در جسم تأثیر کرده او را حرکت می‌آورد و حرکات جسم چگونه در روح تأثیر

(۱) ل. شوق. خواهش و لایستس. Appet. می‌خواهد و بصمیمه احوال perception صفت سر - و هر فرد مید.

نموده علم را ایجاد مینماید؛ این مشکل در فلسفه دکارت که جسم و روح را دو جوهر متباین میدانست حل نشده بود مگر اینکه بگوئیم عقیده که او در خلق مدام (۱) اظهار کرده است جواب این مشکل باشد چنانکه مالبرانش تصریح کرد که علت ذاتی همه امور خداست تأثیرات مخلوقها نسبت بیکدیگر ظاهری است و اگر علت باشد علت عرضی است (۲) اسپینوزا حل مشکل را باینوجه کرد که جوهر یکی است و مابینتی دومیان نیست لاینیتس هم همه امور را منتسب بخدا میکند اما نه بوجهی که مالبرانش میگوید بلکه بر او خرده می گیرد که خدا را صانعی عاجز پنداشته که هر آن مجبور است درماشینی که ساخته دست ببرد تا راه بیفتد و میگوید خداوند از آغاز که جهان را آفریده این ماشین را چنان کامل ساخته که تا ابد چرخها و اجزایش باتفاق کار میکنند، بعبارت دیگر هرامری که در هر جوهر فرد واقع میشود نتیجه امری است که بلافاصله پیش از آن در آن جوهر واقع شده بود و این رشته همچنان بقیه قرأ تا روز اول خلقت کشیده است و در جوهر های دیگر همچنین، و این احوال جوهرهای مختلف بر حسب ترتیبی که خداوند از آغاز مقرر فرموده باهم مقارنه و موافقت دارند و این مقارنه و موافقت بنظر ما بصورت تأثیر و ثاثر و علت و معلول جلوه میکند ولی خطاست چون هر حالتی در هر جوهری معلول حالت پیشین خود اوست نه معلول حالت جوهر دیگری که مقارن اوست و تمثیل آن چنین است که دو ساعت را کاملاً بی عیب ساخته باشند و آنهارا باهم مطابق نموده و چنان کوك کرده باشند که تا ابد باهم کار بکنند و ذره تخلف نداشته باشند بسم هر کس آنهارا میبندد حرکات آنهارا بیکدیگر مرتبط فرض میکند و حال آنکه ارتباط آنهارا فقط باینست که يك سازنده آنهارا ساخته و باهم سازش داده است بنابراین وقتی که من اراده میکنم که پای خود را برداشته پیش بگذارم اراده من که معلول احوال پیشین نفس من و متوجه غایت خود بوده مقارن شده است با حرکت پای من که آن نیز معلول احوال پیشین همان پا بوده است و این مقارنه را خداوند از روز ازل مقرر داشته است. باین قاعده عجیب لاینیتس نامی نهاده است که ما آن را قاعده همسازی پیشین (۳) ترجمه میکنیم و آن در تاریخ فلسفه جدید معروف است و شکفت اینکه با اعتقاد باین قاعده لاینیتس از حبری بودن استیحا ش دارد چنانکه پس از این معلوم خواهیم کرد.

ردگی یعنی چه و زایش و مرگ چیست ؟

بعقیده لاینیتس زسدگی حال طبیعی موجودات است چون همه جان دارد و لای چنانکه گفتیم در درجات مختلف هستند و موجودات حن دار همواره در معرض تغییرند و اجزای تن خود را دائماً تبدیل می کنند درحالی که صورت آنها با برجاست اجزاء آنها هم که جوهرهای فرد باشند چنانکه پیش از این گفته ایم معدوم شدنی

(۱) رجوع کنید بجلد اول سیر حکمت چاپ چهارم بخش دوم (۲) رجوع کنید به ملامت مالبرانش در همین کتاب

(۳) La loi de l'harmonie Preétablie

نیستند. از این گذشته هر يك از موجودات مركب يك هسته و تخمه اصلی دارند که میتواند بنهایت خردی برسد و با آنکه همه اعضاى بدن پراکنده شوند و از میان بروند و بحال خود باقى است و روح آن بدن را در بر دارد.

زایش چنانکه محسوس و مشهود است عبارتست از اینکه تخمه با روحی که در بردارد اجزای تنی برای خود فراهم کند، بعبارت دیگر زایش از عدم بوجود آمدن نیست بلکه روئیدن و نمو کردن وجودی است که از پیش موجود بوده است. بر همین قیاس میتوانیم معتقد شویم که مرگ هم از وجود بعدم رفتن نیست بلکه ریختن شاخ و برگ و کاستن و در هم رفتن وجود است. پس چون درست بنگریم زایش و مرگ بمعنی موجود و معدوم شدن حقیقت ندارد تبدیل تن و اعضاء و اجزاست با هنجاری سریع تر و شدیدتر از آنچه در حال عادی زندگانی واقع میشود پس هر چنانی همواره بتنی پیوسته است با تغییر حال و صورت و این بیان البته مستلزم قول بتناسخ هم نیست زیرا تناسخ چنانکه میدانیم چیز دیگری است اسان که میان همه حیوانات روحش بلندترین پایه را دارد علاوه بر اینکه مانند روح حیوانات دیگر باقی است شخصیت خود را هم از دست نمیدهد و از جمله دلایل بقای روح اینست که او نماینده جهان است و کل عالم در او موجود است پس دوام او مانند دوام کل جهان است و برای اینست که همواره رو بکمال برود. ضمناً از آن جا که کمال نفس انسانی تا کمال ذات باری فاصله بسیار دارد بحکم اینکه طفره جاتز نیست مخلوقهائی شریعت و کاملتر از انسان هم باید وجود داشته باشند که بخدا نزدیکتر باشند.

این قسمت از فلسفه لایبنتیس که بیان کردیم مطالبی است که در رساله ها و نوشته های آن حکیم پراکنده است ولیکن عمده آنها بطور خلاصه در رساله معروف به «معرفت جوهر مرد» مندرج میباشد

### بهره دوم: بیان لایبنتیس در باب فهم و عقل انسان

گفتیم بقیده لایبنتیس جهان مرکب است از عده بی شماری از جوهرهای فرد که هر يك از آنها نماینده همه جوهرهای دیگر و کل جهان میباشد و حقیقت جوهر فرد نیرو و کوشش است که منشأ همه آثاری است که در جهان دیده میشود و در هر وجودی از موجودات کاملترین جوهر فرد نفس یا روح است

و بر معلوم کردیم که نیرو و کوشش جوهر فرد متضمن دو خاصیت است یکی ادراک و یکی شوق، و گفتیم شوق محرک جوهر است برای رسیدن بکمال که علت غائی است و این سبب تغییرات و حرکات او میشود بنا بر اینکه ادراکهای جوهر بعضی روشن و آشکار و بسیاری از آنها تاریک و پنهان میباشند.

تقسیم ادراکات تا شکار و پنهان که امروز در روان شناسی و فلسفه اهمیت بسیار در یافته است از یادگارهای مهم لایبنتیس است که معلوم کرده است که جوهرها و نفوس حتی نفس سار امور را دو قسم ادراک میکند، یک قسم ادراکی است که نفس از آن عاقل است و متنبه است و قسم دیگر ادراکی است که نفس بآن متنبه است. قسم اول را ادراک

پنهان و بالقوه ، و قسم دوم را ادراك آشكار و بالفعل میگوئیم ، و بنا براینکه هر جوهری نماینده کل جهان است یعنی همه آنچه در جهان ادراك گردی است در بردارد پس یعنی است که مقدار ادراك پنهان حتی در نفس اسنان بسی بیشتر از ادراك آشکار است چون میدانیم که مجهولات مادر جنب معلومات چقدر اندك است و جوهرها و نفوس هر چه مدركات آشكارشان بیشتر باشد مرتبتشان والا تر است چنانکه پیش ازین بیان کرده ایم (۱)

نه تنها ادراکات انسان بعضی پنهان و بعضی آشکار است؛ بلکه همان ادراکات آشکار هم غالباً نتیجه اجتماع ادراکات پنهان است چنانکه پیش ازین مثال زده ایم که غرض و موجهای دریا که شخص بخوبی نمیتواند از مجموع آوازهای قطره های آب درست میشود که هر یک از آنها بتنهائی محسوس نیست و مدرکات دیگر هم چون درست تأمل کرده شود همین حال را دارد.

ارین گذشته کارهای انسان هم نتیجه ادراکات پنهان است این معنی که اسان هر کار میکند البته علتی و سببی دارد سولی غالباً شخص سبب های حقیقی اعمال خود را نمیداند چون سبب های آشکار نتیجه امور پنهانی است که در نفس هست و او آنها غافل است.

این مسئله که ادراک و علم برای انسان از چه راه دست می‌دهد و چگونه است از مسائل دیرین و بسیار غامض فلسفه است. تاریخ عقیده‌ها و تحقیقات درین باب طولانی است. در میان قدما نظرهای برجسته یکی رأی افلاطون و یکی رأی ارسطوست. افلاطون علم را در نفس انسان بحالت نهانی موجود میدانست و معتقد بود که انسان پیش ازین زندگانی بهمه چیز عالم شده ولیکن فراموش کرده است و بیدار یادی آوری شود. ارسطو معتقد بود که دهن لوحی است مجرد (۲) که بر حسب استعدادی که دارد بواسطه حواس معلومات در او وارد و منقوش میشود و بسبب حافله تجربه حاصل میگردد و عقل آن معلومات و تجربه هارا پرورش میدهد و نتایج کلی میگیرد. محققان دیگر همه روی یکی ازین دو زمینه کار کرده بودند. دکارت اظهار نظر کرد که معلومات انسان بعضی ازخارج یعنی توسط حواس حاصل میشود و لیکن بعضی معلومات کبی و مجرد در نفس انسان بطریقت موجود است (۳) که حقایق علمی و فلسفی را وسیله آنها بدست میآورد از قبیل تصویری که خدا و نفس خود و جوهر و بعد و زمان و مکان و ماسد آنها دارد و در واقع تصورات روشن و آشکاری که در دهن انسان هست همان معانی است و مدرکات حسی همه محمل و مبهم و غیر یقینی است. این عقیده را که علم سبب ممتنی بر

(۱) رجوع کنید به صفحه ۶۱ تا ۶۲ همین کتاب. اینست ادراک پنهان *perc non* و درک آشکارا *Aperception* میخواند امروز اصطلاح تغییر کرده و قسم اول *perc non* معنی معقول یعنی ادراک غیر مقرون بشعور و قسم دوم *perc on consciente* معنی معقول بشعور.

۱۰۹ - مجموع کتبہ و ر. ک. - سوم ۱۰۹



مفومات میردی است که عقل بالفطره بر آنها حکم میکند و مستقل از حس است اروپایان منسب اصالت عقل (۱) میگویند.

یکی از حکمای انگلیس که لاک (۲) نام داشت و معاصر لایبنیتس بود و پس ازین بتضمیل از او سخن خواهیم گفت عقیده دکارت را باطل دانسته همه معلومات انسانرا منتسب بحس و تجربه کرد و باینجهت عقیده او را مذهب اصالت تجربه (۳) میگویند لایبنیتس درین باب بمخالفت لاک برخاست نظر باینکه او هر علم و ادراکی را منتسب بجوهر فرد میکرد و جوهر فرد را بی در و پنجره میدانست که چیزی از خارج بر او وارد نتواند شد و هرچه ادراک میکند از درون خود اوست حتی محسوسات که بقاعده همسازی بشین بر جوهر یعنی بر نفس معلوم میگردد ولیکن در اینجا هم لایبنیتس مطابق اچنان پیرورد که رأی افلاطون و ارسطو و دکارت و لاک بر آری خود او همه باهم سازگار میشود باینمعنی که میگوید میتوان گفت محسوسات و مدركات نفس از خارج باو میرسد و تجربه حاصل میشود باین اعتبار که هر فردی مدركات فردهای دیگر را در بردارد پس اگر چه هر گاه جوهر امری را ادراک میکند درواقع يك ادراک نهانی او مبدل بادراک آشکار شده است ولیکن چون همان ادراک در جوهر دیگر هست میتوان گفت آنرا درک کرده است پس ارسطو و لاک بیحق نیستند ولیکن دکارت هم حق دارد بلکه ما از او پیش میافتیم و میگوئیم همه مدركات فطری هستند چون همه را بالقوه در جوهر ها موجود میدانیم و اینکه تصدیق کردیم که باعتباری ادراکات از خارج بر نفس وارد میشود منافی نیست با اینکه آن ادراکات را درواقع برای هر نفسی امری درونی و ذاتی بپنداریم و اشکالی که بردکارت کرده اند که اگر بعضی مفهومها و تصورات را هر نفسی بالفطره دارد پس چرا کودکان و وحشیان آن ادراکات را ندارند دفع میشود باینکه کودکان و وحشیان فقط در غفلتند و اگر در عقل آنها آن مفهومها بالفعل نیست بالقوه هست و تمایل این فقره را باین وجه میتوان کرد که سنگی فرض کنیم که در او از روزازل خطوطی کشیده شده باشد که چون سنگتراش بر طبق آن خطوط بر آن سنگ تیشه زند مجسمه فلان شخص از آن بدر آید پس آن سنگ اگر چه بظاهر وبالفعل تصویری نمی نمود درواقع و بالقوه مصور بود. و شاهد دیگر اینکه چه سیار معلومات در ذهن انسان هست که فراموش شده و باندک یادآوری باز در ذهن حاضر میشود پس آن معلومات پنهان بوده و آشکار شده است و دلیل دیگر اینکه می بینیم هر آدم با شعوری اگر چه کودک یا وحشی باشد همبکنه زبان و بیان داشته باشد در امور مانند همه کسان دیگر حکم میکند و استنباط و استدلال میساید پس معلوم میشود بعضی حقایق و اصول در همه نفوس هست جز اینکه بیش و کم پنهان و آشکار است و ظهور و بروزش محرك و منبه می خواهد باین وجه عقیده و لاظورا هم میتوان تصدیق کرد.

بعقیده لاینیتس گذشته از ادراکات دیگر حقایق و اصول کلی که در همه نفوس بالفطره هست و مبنای تعقل و علم و فلسفه می باشد همان قاعده امتناع تناقض و لزوم وجود علت موجب است که در بخش سوم از همین فصل با آنها اشاره کردیم در فصل آینده باز هم باین مبحث خواهیم رسید زیرا که چنانکه اشاره شد سبب عمده ورود لاینیتس در این بحث تحقیقاتی بود که لاک حکیم انگلیسی درین باب نموده بود و چون کتاب لاک مشتمل بر فواید بسیار بود مورد توجه خاص دانشمندان واقع شد و از آنجا که لاینیتس در باب فطری بودن معلومات با او مخالف بود کتابی در مقابل کتاب لاک تصنیف کرده در همه مباحث کتاب لاک وارد شد و نظر خود را در آن مباحث اظهار نمود و ما هم در فصل آینده در ضمن بیان فلسفه لاک ناچار خواهیم بود باین مسائل باختصار اشاره کنیم .

### بهره سوم - بیان لاینیتس در خدا شناسی

در هر مبحث از مباحث فلسفی که وارد شدیم رأی لاینیتس منتهی بوجود خدا شد مراتب نفوس و ادراک جوهرهای فرد را دیدیم که در حرات مختلف بشمار دارد از مراتب بسیاریست و ادراکی که مانند نبودن است تا ادراک تام مطلق که جز بذات پروردگار نمیتواند تعلق داشته باشد و نیز ارتباط جوهرها و اثر آنها را در یکدیگر ملاحظه کردیم که بر حسب تقدیر الهی است یعنی بواسطه همساری پیشین است که خداوند مقرر فرموده است . در هر موضوع دیگر هم که بدقت وارد شویم سرانجام بهمایجا میرسد .

در اثبات ذات باری برهانهای لاینیتس چندان تاریکی ندارد و همان دلایلی است که پیشینیان آورده اند جز اینکه مانند همه مسائل دیگر آنها را بصورت خاصی در آورده است . استدلال مهم او در این مبحث بعضی اوقات برهان لمی (۱) و گاهی برهان انی (۲) است .

نخست اینکه موجودات عالم بیشک همه ممکن اند و علت موجب آنها در خودشان نیست و عقل حکم میکند باینکه سرانجام باید وجودی باشد که علت موحه اش در خودش باشد یعنی قائم بذات و واجب الوجود باشد و اوالته بیرون امکانست و مقدم بر آنهاست این برهان را اروپائیان برهان جهانی (۳) نام نهاده اند چون از خود جهان بی وجود آفریدگار برده میشود .

ازین گذشته بطام عالم محتاج است باینکه وجودی با علم و قدرت و کمال امتداهی این نظام را برقرار کرده باشد و احتیاج حین وجودی در فلسفه لاینیتس بیشتر بستر محسوس میشود از آنرو که اوقاعده همساری پیشین را پس کسبیه که حدوث جمیع وقایع را بآن منتسب نموده است و این همساری که نظامی شگرف است حر و خود طبی متصور

Demonstratio Posteriori (۲) Demonstration e Priori (۱)  
Preuve cosmologique (۳)

نمیشود و چون قاعدهٔ همسازی متضمن تصدیق بر علت غائی میباشد این برهان را اروپائیان از نوع برهان علت غائی (۱) خوانده اند.

برهان دیگر مبنی بر وجود حقایق ثابت جاوید است در ذهن انسان از قبیل اصل لزوم علت موجه و امتناع تناقض و مانند آنها باین معنی که این حقایق در نفوس موجودشان ذهنی است و لیکن مسلم است که ذهن ما منشأ آنها نیست و باید ناشی از حقیقتی تام و تمام باشند که آن علم خداوند است این برهانها که ذکر شده برهان انی بود.

برهان دیگر که لمی است همان برهان وجودی آنسلم است که دکارتر نیز آن را تجدید نموده و حاصل آن اینست که همینکه ما تصور ذات کامل را داریم دلیل است بر اینکه او وجود دارد و لایبنتیس این برهان را تکمیل میکند باینکه تصور ذات کامل و نامحدود مانع عقلی ندارد یعنی متضمن تناقض نیست پس البته موجود است. توضیح آنکه از سخن لایبنتیس چنین بر میآید که معتقد است باینکه هر ذاتی بتصور آید و وجودش متمنع عقلی نباشد بتمام حقیقت و کمالی که در او هست اقتضای وجود دارد تا آنجا که ذات کامل اقتضای وجودش چنان تمام است که وجودش واجب است باین معنی که ذاتی که کامل نیست و محدود است بسا هست که از جهت ذاتهای دیگر برای وجودش مانعی پیش میآید اما برای وجود کامل مانعی نمی تواند بود. باین وجه لایبنتیس با اعتقاد خود برهان وجودی را تکمیل میکند باینکه نخست ثابت میشود که ذات کامل وجودش متمنع نیست و مانعی هم ندارد و اقتضای وجودش بعد و جوب است پس چنین ذاتی که ما تصورش را داریم و میتوانیم تعقل کنیم وجودش واجب است.

در همهٔ این براهین تکیهٔ استدلال بر اصل علت موجه است که متمم علل است برای اینکه علت تمامه شوند و حقیقت این اصل خود در علم خداوند است یعنی ما بواسطهٔ این اصل پی بوجود آفریدگار میبریم و آفریدگار این اصل را متحقق میسازد و وجود موجودات همه تابع آن اصل است و بنا بر این میتوان گفت کلیهٔ فلسفهٔ لایبنتیس مدارش بر لزوم علت موجه یا کافی است.

در نظر لایبنتیس تصور ذات واجب الوجود از تصورهایی فطری عقل انسانست و از معانی فطری دیگر که پیش ازین بآنها اشاره کردیم بیرون نیست. انسان چون ذات خود را ادراک میکند مفهوم ذات بطور کلی در عقلش صورت می پذیرد و چون نفس انسان جوهر بسیط است تصور ذاتی که جوهر بسیط است برای او حاصل است و چون در ذات خود علم و قدرت و اراده مشاهده میکند و آنها را ناتمام می بیند البته عقلش حکم بوجود ذاتی که این قوه ها در او تمام باشد مینماید پس چون در عقل تصور کمال منضم بتصور ذات شد تصور خداوند حاصل میشود و میدانیم که کمالات در وجود انسان محدود است و سبب محدودیتش مقید بودن نفس بدن و ماده یعنی با دراکات مبهم و تاریک

واراده‌های مشوب بنفسانیات میباشد. پس برای تصور ذات باری کافی است که ذاتی تعقل کنیم مانند نفوس خودمان که از علائق مادی بکلی مجرد و بنا برین حقایق بر او تام و تمام جلوه گرواراده اش بیحد و قید متوجه خیر مطلق باشد، و نفس انسانی که بمقتضای مخلوقیت البته محدود و گرفتار ماده است پرتو ضعیفی از آن منبع روشنائی خواهد بود و اگر موجودات هر کدام جوهر فردی هستند خداوند فرد کامل جوهر است و او را جوهر جوهرها (۱) نیز نامیده اند

در ضمن اثبات ذات باری صفات او نیز پی بردیم و دانستیم که ناچار او ذاتی است یگانه چون علت غائی وجود است و علت موجب و علت کافی است پس بذات دیگری که واجب باشد حاجت نیست و نیز او ذات کامل است چون نامحدود است و کمال او متضمن علم و اراده و قدرت است.

علمش جاعل ماهیات است اراده اش جاعل وجود آن ماهیات و قدرتش مایه این هر دو امر است، و این هر سه صفت باری تعالی در جوهرهای فرد نیز بصورت ادراک و شوق که پیش از این بیان کرده ایم بیش یا کم ظهور میکنند و بیش یا کم هر چه باشد در جنب علم و قدرت الهی مانند قطره در جنب دریاست و با همه این بیانات که کرده شد عقل و فهم بشر از شناختن ذات باری چنانکه باید البته عاجز است همان اندازه که حیوان از دریافت حقیقت عالم انسانی و گیاه از دریافت حقیقت عالم حیوانی عاجز دارد.

### بهره چهارم — بیان لایبنتیس در چگونگی آفرینش

معلوم شد پروردگاری هست و او جوهرهای فرد را که تجلیات ذات او میباشد ایجاد میکند و همچنانکه آنها را ایجاد میکند ابداً نیز مینماید و اینکه دکارت میگفت خالق دائماً در کار خلق کردن است باین معنی درست بود که اگر آفریدگار دست از مخلوق بردارد البته همه معدوم میشوند.

اکنون باید دید آفرینش بوجوب و اضطرار (۲) است و با قدرت و اختیار (۳) دکارت در کار آفرینش شرط و قیدی تصور نمیکرد و قدرت را بطور تساوی قائل بود یعنی نباید گفت خداوند در فعل خود بنیکی و زیبایی و داد و او خرد مقید است زیرا بنیکی و بدی و زیبایی و زشتی و داد و بیداد را او خود جعل میکند و بحکم او مقرر میگردد و نتیجه این رأی تقریباً این میشود که اراده الهی اراده جزافیه است (۴). اسپینوزا میگفت فعل پروردگار ایجابی و مقید بضروریاتی است مانند وجود احکام هندسی که بغیر آن وجه ممکن نیست واقع شود. لایبنتیس گفت هیچیک از این دو قسم نیست چه معنی سخن دکارت اینست که دستگاه آفرینش هر چه و مرجع است و نتیجه رأی اسپینوزا این می شود که

(۱) La Monade des monades (۲) Necessite (۳) liberte

(۴) یعنی برای اعمال قدرت و وجهی برای ترجیح نیست و این قسم قدرت را دوپایان — Liberte

d,indifference میگویند.

خدا بی اختیار است ولیکن اینپردو نظرها بوجهی تصدیق هم میتوان کرد و باهم چه میتوان نمود باین معنی که وجوب و ضرورت دو قسم است . یکی هندسی که منطقی و عقلی (۱) هم میتوان گفت و یکی اخلاقی (۲) ضرورت هندسی یا عقلی که نتیجه اصل امتناع تناقض است مانند این حکم است که دو و دو چهار میشود . ضرورت اخلاقی آنست که آنکه اراده عقلانی دارد در امری که بدو وجه ممکن است واقع شود وجه بهتر را اختیار میکند و این میانه قدرت بر تساوی واضطرار است ، اختیار است اما بی قید نیست و چون درست تأمل شود دیده میشود که ماهیت مقید بضرورت عقلی و اصل امتناع تناقض است یعنی بغیر از وجهی که تعقل میشود ممکن نیست اما وجود یافتن ماهیات فقط تابع ضرورت اخلاقی و اصل علت موجه است یعنی اگر باخیر و صلاح سازگار باشد ایجاد میشود و گرنه نمی شود (۳) . پس نسبت بماهیت رأی اسپینوزا حق است و نسبت بوجود دکارت حق داشت و در هر حال ذات پروردگار چنانکه از اضطرار و جبر منزّه است فعل هوسناکانه هم شایسته او نیست در فعل و ایجاد قادر و مختار است ولی ترجیح بی مرجع روا نمیدارد و بحکمت کار میکند .

مسئله قضا و قدر را لاینیتس باین وجه حل میکند که هر امری که امتناع عقلی نداشته باشد در حد خودش البته ممکن است اما از میان امور ممکن آن امری واقع می شود که با امور دیگری که بر او مقدم بوده و با او مقارنند سازگار باشد بر حسب اصل امتناع تناقض و اصل علت موجه و مشیت الهی جز بر این وجه قرار نمیگیرد . باین اعتبار میتوان گفت همه امور مقدر است چون رابطه علت و معلول در کار است و بیرون آمدن معلول از علت حتمی است و این کیفیت را اروپائیان بلفظی (۴) ادا میکنند که معنی آن وجوب ترتب معلول بر علت است .

نسبت باعمال انسانهم لاینیتس نه جبر (۵) قائل است نه تفویض و آزادی مطلق (۶) باین معنی که تفویض مطلق را قائل نیست چون مقدر بودن امور را بنا بر ترتب معلول بر علت و بحکم قاعده همسازی پیشین معتقد است باینکه هر امری واقع میشود البته معلول امری است مقدم بر او و متناسب با اموریکه مقارن او میباشد . جبر مطلق را هم معتقد نیست و میگوید اختیار است

(۱) Necessite geometrique یا Necessite logique یا Necessite - metaphysique

(۲) Necessite morale

(۳) مثل روش ابن سحن اینستکه مثلا تساوی بودن قطره های دایره هندسی عقلا واجب است و دایره که قطره هایش متساوی باشند فرض متضمن تناقض است و ممتنع است و حتی در علم خداهم صورت نمی پذیرد اما ایجاد دایره امری است ممکن و اختیاری اگر خیر و مصلحت باشد خداوند ایجاد می کند و اگر نباشد نمیکند و این همان سخن است که حکما گفته اند اراده الهی بر امر محال تعلق نمیگیرد ولیکن در امور ممکن مختار است .

(۴) Determinisme (۵) Fatalite (۶) Liberte d indifference

(امر بین الامرین) زیرا که مختار کسی را میگویند که فعلش از روی شعور باشد و دیگری او را مجبور نکند و آن فعل ممکن و باشد نه واجب هندسی و این هر سه شرط در اراده انسان موجود است. شعور و عقل و قوه تمیز داشتنش که آشکار است اگرچه بیش و کم دارد و در هر حال محدود است. دیگری هم او را مجبور نمیکند چون هر نفس انسانی يك جوهر فرد است و پیش از این گفته ایم که بر جوهر از خارج تأثیری وارد نمیآید و هر اثری از او بروز میکند از نیروی درونی خود او است جز اینکه چون مخلوق است بالطبع محدود است و مانند آفریدگار قدرت تام ندارد. اموری را هم که بر آنها اراده میکند البته امور ممکن است یعنی اموری است که میتواند نکند یا خلاف آنها را بکند پس باین بیان انسان فاعل مختار است هر چند مختار بودن او با مختار بودن آفریدگار بسیار تفاوت دارد ولیکن شك نیست که هر چه میکند با علم باینست که خلاف آن ممکن است و این اختیار است و بمقتضای مرجع بودن امر عمل میکند.

این بیان لایبیتس را در جبر و اختیار بعضی پسندیده و وافی میدانند اما بسیاری هم میگویند حق اینست که او بلفظ و صورت ظاهر قناعت کرده است چه تصدیق میکند که عقل و شعور و نیروی انسان محدود است و از این گذشته قبول دارد که فعل و اراده انسان همه معلول امور مقدم و متناسب با امور متقارن او میباشد و قاعده همسازی پیشین را خود او اختراع کرده است و چه بسا میشود که اختیار انسان ناشی از دواعی است که خود آنها آگاه نیست. با اینحال چگونه میتوان معتقد شد که انسان فاعل مختار است؟ آخرین مطلب مهمی که از عقاید لایبیتس در امور فاسفی و خدا شناسی و چگونگی آفرینش باقی مانده است که خاطرشان کنیم اینست آن حکیم شرح مبسوطی دارد در اینکه این عالم خلقت بهترین عوالمی است که ایجادش ممکن بوده است نظر باینکه آفریدگار که فاعل مختار است بنا بر حکمت بالغه آنچه را بهتر است اختیار میکند. البته نمیگوید در دنیا بدی و شر وجود ندارد ولیکن اظهار عقیده میکند که روی پرفتنه خیر بیش از شر است و آن اندازه که بعضی شکایت میکند بدی غلبه ندارد چنانکه هر کس عمری دراز کرده و گرم و سرد بسیار چشیده با همه دلتنگی که از روزگار داشته باشد اگر بنا شود عمر را از سر بگیرد بسی شادمان خواهد بود. آن اندازه نقص و عیب هم که در دنیا هست بخداوند منتسب نیست. آفریدگار و ملش مثبت است و وجودی است و بدی و نقص امر عدمی است. مخلوق که بالطبع و ناچار محدود است از نقص و عیب مبری حتماً و سیاه و سفید از ممکن هرگز جدا نمیشود و بنا برین وجودش را گزیر است و از کجا که سودمند نیست؟ و علم ما بحکیم و مهربان بودن خدا مقتضی است که حکم کنیم باینکه سودمند است و با حکمت و مصلحت موافقت دارد. و اینکهی عالم خلقت را روی پرفتنه باید نگاه کرد و موارد خاص را نباید میزان گرفت در آن صورت داسته میشود که خیر و شر چهار را چون در صحت بسنجیم خیر غالب است و آنچه در عالم آفرینش روی میدهد بهترین وجه است.

هر چند اکثر حکمای پیشین هم این نظر را اظهار کرده بودند که هر چیزی بجای خویش نیکوست ولیکن در متأخران و محققانی که از باب دیانت نبوده اند خاصه در اروپا کسی باندازه لاینیتس درین باب بحث نکرده و مبالغه ننموده است چنانکه خوشبینی (۱) او معروف و ضرب المثل شده و بعضی از طرفا بجد و بهزل سر بسر او گذاشته اند و «آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد» گفته اند.

پیش ازین گفته ایم که لاینیتس در همه رشته های معارف وارد شده و تحقیقات گران بها نموده است ولیکن نظرها درین کتاب همه متوجه بمباحث فلسفی است و بمسائل دیگر نمیپردازیم.

در اخلاق و اصول و مبانی دیانت و سیاست و حقوق و عدالت هم گفتگو بسیار دارد ولیکن تحقیقاتش در اخلاق بر آنچه دیگران گفته اند چیزی نمیافزاید و علم اخلاق او مبتنی بر همان اصول فلسفی اوست که بآسانی میتوان استنباط کرد. در دیانت و سیاست هم چون مباحثاتش اساساً مربوط بعالم عیسویت است برای ما چندان سود مند نیست و بهمین اندازه که سر رشته عقاید فلسفی لاینیتس را بدست دادیم دانسته میشود که وجود او در عالم علم و حکمت چه تأثیر بزرگ داشته است

## فصل چهارم

حکمای انگلیس در سده هفدهم

## بخش اول

### هابز

تامس هابز (۲) در سال ۱۵۸۸ در یکی از شهرهای کوچک انگلستان زاده و در سال ۱۶۷۹ در نود و دو سالگی در گذشته است. پس از اتمام تحصیل بهره او معلمی و ندیمی بزرگزادگان شد و قسمت مهمی از دوره زندگی او مصادف با انقلابات انگلستان بود از اینرو بارها بمسافرت از انگلستان بیرون رفت گاهی بمصاحبت بزرگان و گاهی برای دور بودن از مآمنی و غوغای انقلاب. از جمله مدت زمانی در فرانسه مقیم و بافضای آن کشور هم نشین بود. معلوماتی که در مدرسه فرا گرفت ادبیات بود اما فلسفه اسکولاستیک را که آن زمان بنیاد علم بود نپسندید و او را کسانست که باور نسبی میکنند و دکارت در حراب کردن اساس اسکولاستیک همکاری کرده است. در حهل سالگی بر ریاضیات و

(۱) Optimisme این خوشبینی را در زبان فرانسه باین عبارت ادا میکنند که مثل شده است

«درین عالم که بهترین عوالم ممکن الوحد است همه چیز بیترین وجه است.»

Tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles

Thomas Hobbes ۴

## فصل چهارم

طبیعیات پرداخت و در ریاضی صاحب داعیه شد اما مقام بلندی نیافت . در حدود پنجاه سالگی بفرسفه مایل و بیشتر به حکمت عملی یعنی سیاست و اخلاق متوجه شد و در این رشته کتاب‌های چند تصنیف نمود و تحقیقاتش در این مباحث غوغا بلند کرد و بهشایره بلکه بمخاطره دچار شد به‌بیدینی هم متهم گردید و يك اندازه جهان گردی و سرگردانیش از اینراه بود . با آنکه از حکمای درجه اول نیست چون محقق و صاحب فکر بود و عمری دراز کرد و پیری رسید کم کم محترم و معتبر گردید نظریاتش در افکار تأثیر مهم نموده و مخصوصاً در تأسیس علم نفس و علم اجتماع مدخلیت تام داشته است تصنیف مهم در این مباحث دو کتاب است یکی که بزبان انگلیسی است لویاتان (۱) نام دارد و دیگری بزبان لاتین بنام «اهل شهر» (۲) معروف است

\*\*\*

از حکمای انگلیس کسانی که صاحب نظر و محقق بوده و از خودرأی مستقل داشتند همه بشرب اهل حس و تجربه متایل و در فلسفه مذهب مادی را میپسندیدند سردتر آنها در پایان سده شانزدهم و آغاز سده هفدهم فرنیس بیکن است که در جلد نخستین این کتاب بقدر کفایت اورا شناسانیده ایم هابز که اینک مختصری از عقایدش را بیان میکنیم در جوانی درك خدمت فرنیس بیکن را نموده و در علم از او پیروی کرده ولیکن پیش از او برهان قیاس و فلسفه اولی توجه داشته و از این جهت بدکارت نزدیکتر است و با فیلسوف فرانسوی معاصر بوده و از فضیلتی است که بررأی‌های او اعتراضات کرده و مباحثات نموده است .

تعریفی که هابز از فلسفه میکند اینست : شناخت معلولها بعلمت و شناخت علتها بعلمولشان بوسیله استدلال درست استدلال و فکر درست یعنی جمع کردن معلومات باهم یا جدا کردن آنها از یکدیگر ؛ بعبارت دیگر فلسفه یعنی تجزیه و ترکیب و تجزیه و ترکیب تنها باجسام تعلق میگیرد و غیر از جسم هر چه هست موضوع فلسفه و علم نمیتواند شد و مربوط بدین وایمان است .

پس علم و فلسفه باجسم سروکار دارد خواه جسم طبیعی یعنی جماد و نبات و بدن های حیوانی و انسانی (علوم ریاضی و طبیعی) خواه اجسام اجتماعی و مدنی یعنی مردم و اقوام و ملل ( اخلاق و سیاست) و در همه این علوم مدار عمل بر تجربه و حس است و فکر و تعقل نیز بنیادش بر حس است . محسوسات بوسیله حافظه در ذهن اندوخته میشود و معلومات را تشکیل میدهد که جمع و تفریق آنها فکر و تعقل را میسازد

حس هم چون درست بنگری حرکتی است که از اشیاء در محیط احداث می شود و

(۱) Leviathan نام ازدهای هولناکی است که در تورات مذکور است و مقصود مصف از این ازدها دولت و حکومت است که باید بسیار مقتدر باشد .

(۲) De cive و مقصود سیاست مدن است



بوسیله اعصاب بنظر انسان میرسد و نکته در اینجاست که محسوسات همه جز حرکتی که در مغز بدن انسان واقع میشود چیزی نیست و حادثات و عوارضی که بنظر ما میرسد همه - توهم است چنانکه بتجربه می بینیم که چون بچشم ضربتی وارد می آورد اگرچه در شب تاریک باشد چشم برق میزند و روشنائی حس می شود و حال آنکه توری در میان نیست .

۱ نفس یا روح (روان) هم امر غیر جسمانی نیست و میان حیوان و انسان تفاوت در شدت و ضعف مدارک است و مانیز مانند جانوران گرفتار نفسانیات هستیم که بر ما مسلطند و اختیاری از خود ندارند . عقل هم از نفسانیات جلوگیری نمیکند و محرک انسان در اعمال تنها مروت و بیم و امید است هر حرکتی که در نفس واقع میشود اگر با زندگی ملایم و مساعد است خوش آیند میباشد و انسان آن را خواهان است و اگر منافی و مزاحم باشد ناخوش آید است و شخص از آن می گریزد . مبدأ رنج و خوشی و الم و لذت همین است و داعی انسان هم بر آنچه میکند جز گرائیدن بخوشی و پرهیز از ناخوشی چیزی نیست یعنی میزان اخلاق و بنیادش بر سود و زیان است و نیک و بد امور و نسبی میباشد یعنی حسن و قبح امور بر حسب سود و زیان آنهاست و نیک و بد و داد و دیداد در نفس امر و ذات حقیقت ندارد و آنچه مصلحت و خیر شخص در اوست همان نیک است و داد است پس مایه کارهای انسان خودخواهی است .

دبنداری از ترس کیفر و عذاب است و حتی شفقت و دلسوزی که کسی بر بیچارگان می آورد از رنجی است که میبرد چون تصور میکنند که ممکن است بخود او همان بیچارگی روی دهد

اکنون هیئت اجتماعی را بنظر بگیریم . بعقیده ها بز اینکه گفته اند : طبیعت انسان مدنی و اجتماعی است خطاست در حال طبیعی انسان دشمن انسانست و این عبارت از هابز معروف است که انسان برای انسان گرک است (۱) هر کس هر چه می خواهد برای خود میخواهد و بضرر دیگری میخواهد بنا بر این همه باهمه در جنگ خواهند بود و هر که نیرویش بیشتر است پیش میرود و این حقراست طبیعی جز اینکه باینوضع امنیت میات مردم نخواهد بود و زندگی تلخ و دشوار است چه بزرگترین نعمت ها برای هیئت اجتماعی امنیت است پس مصلحت و سعادت در اینست که وسیله استقرار امنیت را فراهم کنند و آن اینست که هر کس از حق طبیعی و آزادی خود صرف نظر کند و پایبند عهد و پیمان شود . از اینروست که مردم بر حسب تراضی و تبانی برای حفظ امنیت و پرهیز از جنگ و جدال دائمی قواعد و قوانین وضع میکنند و خود را با آن مقید می نمایند جز اینکه رعایت قوانین و حفظ امنیت میان مردم بخودی خود صورت نمینماید پس صلاح در اینست که امور خویش را تفویض بکس نمایند که او با قدرت و اختیار آنها را اداره کند و امنیت را با نیرو و زور نگاه بدارد

## فصل چهارم

و برای چنین مدیریت هیچگونه قید و بند روا نیست .  
باری هابز در کارهای دنیا بدین است و فلسفه اش مادی است بنیاد علم را حس میداند و بنیاد اخلاق را سود و زیان و بنیاد سیاست را زور و استبداد میندازد و قدری از این عقاید نتیجه انقلاباتی است که در کشور اودست داده و از آن جهت آزاد کشیده و اگر خیر و آسایشی دیده در حمایت بزرگان و پادشاهان بوده است . در هر حال میتوان گفت عقایدی را که بسیاری اشخاص در دل دارند و بزبان نمیگویند یا عمل میکنند و خلافش را مدعی هستند هابز صادقانه بیان کرده و تحت قواعد و اصول آورده است .

## بخش دوم

### لاک

جان لاک (۱) یکی از بزرگترین حکمای انگلیس در سال ۱۶۳۲ زاده و در هفاد و دو سالگی در ۱۷۰۴ در گذشته است پس از تحصیلات عمومی چون فلسفه اسکولاستیک را نمی پسندید بطب پرداخت ضمناً با بعضی از بزرگان هم رابطه داشت باین واسطه دوباره از کارهای کشوری نیز دخالت یافت . بخارج انگلستان هم مسافرت کرده و خصوصاً در پاریس و هلاند مدتی اقامت نموده است بواسطه عقاید سیاسی که داشت مدتی از عمر گرفتار آزار مخالفان بود اما جزئیات وقایع زندگانی او چیزی نیست که نقل آنها سودی داشته باشد . در مسائل اخلاقی و تربیتی و اقتصادی و مذهبی و سیاسی رساله‌های چند نوشته است و لیکن تصنیف مهم او کتاب فلسفه اوست که «تحقیق در فهم و عقل انسانی» (۲) نام دارد و تقریباً تمام آنچه از فلسفه او بیان خواهیم کرد نقل از آن کتاب است



بارها گفته ایم که یکی از مسائل غامضی که از دیرگاهی مورد توجه دانشمندان گردیده مسئله چگونگی علم انسانی است یعنی اینکه انسان چگونه علم پیدا می کند و ادراکات بچه وسیله برای او حاصل میشود و چه اندازه حقیقت دارد و تا کجا با واقع مطابق است .

و نیز معلوم کردیم که از زمان باستان این مسئله را ایقسم حل کرده بودند که بعضی از مدرکات بواسطه حواس پنجگانه یعنی بوسیله تن دست میدهد و بعضی امور را هم انسان بوسیله عقل که امری مجرد و از تن جداست درمییابد و دیدیم که بعضی از حکما که پیشوای ایشان افلاطون است مدرکات حسی را معتبر ندانسته تنها برای معقولات حقیقت قائل شدند و معتقد بودند که معلومات عقلی در نفس انسان آشکار یا پنهان موجود است

(۱) John Locke

(۲) بزبان انگلیسی Essay concerning human understanding

(۳) بزبان فرانسه Essai sur L'entendement humain

و باید کوشید که هر چه از آن معلومات پنهان و بالقوه است آشکار و بالفعل گردد. بعضی دیگر از حکما که سرفتر آنها در سطوست ادراکات حسی را معتبر و مبدأ علم انسان شمرند با توجه باینکه حس فقط جزئیات و مادیات را درک میکند و ادراک کلیات و مجردات مخصوص عقل است: بعضی هم مانند ایقوریان و رواقیان علم انسان را منحصر بمحسوسات دانستند و مقولات را نتیجه محسوسات پنداشتند.

دکارت که برای فلسفه طرحی نو ریخت محسوسات را فقط وسیله تشخیص سود و زیان چیزهای خارجی برای تن پنداشت و تحقیق کرد که معلوماتیکه از راه حس برای انسان حاصل میشود با واقع مطابق نیست و بنابراین در علم اعتماد بر عقل باید باشد و اظهار عقیده کرد بر اینکه گذشته از تصوراتی که از راه حس از خارج وارد ذهن می شود و آنچه ذهن خود قوه متخیله چهل میکند معانی دیگر در ذهن انسان هست که فطری است (۱) یعنی خاصیت روح با عقل انسانست بعبارت دیگر آنها را خداوند در عقل انسان ودیعه نهاده است. حکمای دیگر هم که کارترین شمرده شده اند این عقیده را داشتند و تصدیق میکردند و پیش از این گفته ایم که آنان را اصحاب عقل نامیده اند.

در خود انگلستان هم از معاصران لاک کسانی بودند که مذهب افلاطون را داشتند و در باب وجود معانی فطری با دکارت موافق بودند اما لاک که در بسیاری از چیزها با دکارت موافقت داشت در باب معانی فطری با او مخالف شد و کتاب معتبر او که پیش نام بردیم یعنی «تحقیق در عقل انسان» اریزو نگاشته شده و آن نخستین کتابیست که در چگونگی علم انسان بتفصیل وارد گردیده و مبدأ شده است برای بحث طولانی که حکمای اروپا درین باب نموده اند و در واقع لاک از مؤسسان روانشناسی علمی میباشد. اینک خلاصه و اصول مطالب آن کتاب را بدست میندھیم.



بعقیده لاک معلومات یعنی تصورات ذهنی انسان فطری نیست چه اگر فطری بود در ذهن همواره حاضر میبود مگر این که قبول کنیم که معلومات فطری است اما انسان از آنها آگاه نیست و این سخنی است بی معنی و تناقض دارد.

و نیز اگر معلومات انسان فطری بود همه کس آنها را میداشت و حاجت بتحصیل نبود و حال آنکه آشکار است که هیچکس نیاموخته دارای معلوماتی نمیشود و میدانیم که کودکان و وحشیان و عامیان بسیاری از معلومات را ندارند و اگر درست تأمل کنیم در می یابیم که معلومات انسان مکتسب و نتیجه تجربه است جز اینکه بسیاری از آنها را شخص از کودکی کسب میکند و باین واسطه چنین مینماید که از آغاز زندگانی آن معلومات را دارد و حال آنکه از آغاز زندگی ندی کسب معلومات را میگذارد و همه را بتدریج در مییابد

اینکه می‌گویند بعضی معانی هست که همه مردمان آنها را تصدیق دارند و این دلیل بر فطری بودن آنهاست اشتباه است چون مسلم نیست که آن معانی راهمه کس تصدیق داشته باشد و بر فرض که چنین باشد دلیل بر فطری بودن آنها نمی‌شود و میتوان گفت آن معانی را همه از یکدیگر کسب میکنند.

بعضی مفهوما را هم که ادعا کرده‌اند که فطری هستند یا ممکن است چنین بنظر آیند لاک بر می‌شمارد و تحقیق میکند که فطری نیستند مثلاً مفهوم تساوی (ابنهمانی) و یگانگی جزء و کل و جوهر و خدا و پرستش و مانند آنها چنانکه در باب مفهوم خدا می‌گوید بسیاری از اقوام هستند که هیچ تصویری از خدا ندارند بلکه در زبان آنها لفظی برای این معنی نیست. از این گذشته آنها هم که نام خدا را شنیده‌اند آیا همه تصویری که از خدا دارند یکسانست؟ صرف نظر از کسانی که منکر وجود خدا هستند آیا تصویری که پیرزن روستائی از خدا دارد همانست که حکما و عرفا دارند؟ و آیا این تصورها را باین اختلافها میتوان فطری دانست؟

و اما اینکه گمان رفته است که بعضی اصول اخلاقی در نزد مردم فطری است آنها هم اشتباه است. بعضی خواهشها و آرزوها را میتوان گفت فطری است مانند آرزوی خوشی و یزاری از رنج اما اینها طبایع است نه حقایق و اصول اخلاق یعنی حسن و قبح در مردم عمومیت ندارد و بسا امور در نزد قومی زشتست و در نزد قوم دیگر زیباست. بعضی چیزها در یک دیانت ممنوع و حرامست و در دیانت دیگر جایز و مباح. بعضی اقوام وحشی را می‌بینیم که آدم می‌خورند و این کار را نه بر سبیل اتفاق و از روی هوای نفس با اضطرار میکنند بلکه جایز و مستحسن میدانند. از این گذشته چیزهایی هم که حداکثر مردم نیکو یا واجب میدانند اگر بررسی چرا نیکو و یا واجب است یکی می‌گوید چون حکم خداست دیگری می‌گوید چون شرافت انسان این قسم مقتضی است سومی می‌گوید دل گواهی می‌دهد پس با این اختلافات چگونه می‌توان این اصول را فطری دانست؟ و چه بسیار عقاید و اصول در اذهان راسخ است که چون درست تحقیق کنی می‌بینی فلان پیرزن یا فلان دایه در کودکی بذهن ما فرو برده و بطول زمان و اس و عادت برای ما حکم خدا و عقیده صحیح شده و مانند عقاید دینی و اصول اخلاقی پیروی آنها را واجب دانسته‌ایم.

و چون معانی و تصورها فطری نشد تصدیقها و احکام و قضایا هم که آنها ساخته میشود بطریقی اولی فطری نخواهد بود و البته مقصود این نیست که در عالم حقایق نیست و اصول و قواعدی وجود ندارد عالم خلقت همانا حقیقتی دارد و قوانینی بر حسب طبیعت بر آن حاکم است اما این غیر از آنست که آن حقایق و اصول بر انسان بفطرت معلوم باشد و حاجت با کتساب نداشته باشد.

در فطری دانستن معلومات حقیقت اینست که چون دیده‌اند بعضی احکام و قضایا

مورد تصدیق همه کس است و نیز بعقل خود رجوع کرده و آنها را درست یافته و محل تردید نداشته اند چنین پنداشته اند که از روزی که دنیا آمده اند آن حقایق را میدانسته و تصدیق داشته اند پس دنبال کشف مبدأ و منشأ آنها بر نیامده اند. بعضی را تبیلی فکر مانع شده و بعضی را خود پسندی بشر بر آن داشته که بگویند این حقایق را خدا در وجود انسان سرشته است و طبیعی و فطری او میباشد.

و نیز گفته اند بعضی اصول و احکام اخلاقی فطری است چون که دل بدرستی آنها گواهی میدهد و وجدان (۱) حکم میکند ولیکن اگر درست تأمل شود دانسته میشود که وجدان مردم مختلف است و دل همه کس یک چیز گواهی نمیدهد و چه بسیار چیزها هست که دل بآنها گواهی میدهد و وجدان حکم میکند ولی سبب حقیقی آن انس و عادت است و اگر غیر ازین بود و حسن و قبح کارها بفطرت معلوم بود بتعلیم و تربیت اخلاقی حاجت نبود.

در فصل پیش گفتیم که لایبنتس بالاک درین عقیده مخالفت کرد و در مقابل کتاب او که این تحقیقات در جزء اول آن بعمل آمده و تحقیقات دیگرش درباره علم انسان همه مبتنی بر همین نظر است کتابی بنام «تحقیقات تازه درباره فهم و عقل انسانی» نگاشت و بیان کردیم که چگونه وجود معانی فطری را توجیه کرد و معلوم نمود که بسیاری از مدرکات انسان در ذهن او بالقوه هست و پنهانست و اینکه می گوئیم معانی برای انسان فطری است غرض این نیست که همه معانی در ذهن او در همه حال حاضر و بالفعل موجود است بلکه غرض اینست که انسان قوه درک و کشف آن معانی را دارد و یقین است که اگر آن معانی در ذهن انسان نهانی موجود نبود نمیتوانست آنها را دریا بدچنانکه در ذهن حیوان بهیچوسیله نمیتوان آن معانی را وارد نمود و اشتباه لاک از اینجا برخاسته است که حقایق واجب و ضروری را با حقایق ممکن و عادی فرق نگذاشته است و اگر فرق گذاشته بود برمیخورد باینکه حقایق واجب همچون اصل امتناع تناقض و مانند آنها چاره ندارد از اینکه در عقل انسان بفطرت موجود باشد و معلومات و تصوراتی که می توان گفت بتجربه و مشاهده بر انسان معلوم میشود فقط آن هاست که عقل بوجوبشان حکم نمیکند و از انکارشان امتناع ندارد (۲)



مندرجات کتب لاک منحصر بنفی معانی فطری نیست و پس از فراق از این بحث وارد میشود در اینکه مبدأ و مسأله معلومات انسان چیست پس انواع مختلف معانی را از مد نظر می گذراند و از جهات چند تقسیم میکند و منشأ آن هارا بدست میدهد و اشتباهاتی که در باب آن معانی برای مردم دست داده معلوم میسازد و در چگونگی آنها

(۱) Conscience

(۲) این تحقیقات از باب اول کتب باضرب باب اول از کتاب لایبنتس گرفته شده است

بتفصیل تحقیق میکند و نکته سنجی های دقیق مینماید و اعمال دماغی انسان را که منتهی بذكر آن معانی میشود تشخیص میدهد و احوال نفسانی که از آنها ناشی میشود معین میکند و نتایج اخلاقی که حاصل میشود بدست میدهد چگونگی الفاظی را که دلالت بر آن معانی دارند مورد ملاحظه قرار داده بالاخره کیفیت حصول علم و معرفت را بوسیله آن معانی و مفهوم ها در نظر میگیرد و ما اگر بخواهیم در این جمله وارد شویم سخن دراز میشود پس ناچار مهمترین آنها را با اشاره میگذرانیم تا نمونه از تحقیقات او باشد. میگوید: ذهن انسان در آغاز مانند لوح سفیدی است که هیچ چیز بر آن نگاشته نشده باشد ولی کم کم تجربه معلومات را در آن نقش میکند و تجربه دو قسم است یکی احساساتی که از اشیاء خارجی در می یابد دیگر مشاهدات درونی که بتفکر و تعقل برای او دست میدهد و ثقل معلومات حاصل در ذهن را میبرد و میبوزد. مطالعہ در احوال کودکان این سخن را بدست می روشن میکند که چگونه ذهنشان روز بروز بواسطه تجربه یعنی تنوع احساسات و تعقل وسعت می یابد و در هر حال هیچیک از معلومات و تصورات نیست که یکی از این دو مبدأ یعنی حس و فکر منتهی نشود و فکر و تعقل هم پس از آن بدش میآید که محسوساتی در ذهن وارد شده باشد و اینکه گفته اند نفس دائماً در حال تفکر است مسلم نیست و خلاف مشهود است و این ادعا چنان است که بگویند جسم همواره در حال حرکت است و حرکتش دیده نمیشود یا بگویند شکم همیشه گرسنه است ولی بعضی اوقات متوجه نیست.

باری ذهن در امر علم بکلی منفعل است مانند آئینه که در او عکس میافتد و تعقل هر اندازه عالی باشد جز حس و مشاهده درونی منتأ دیگر ندارد و از عبارات معروف لاک است که «جز آنچه بحس درآمده باشد هیچ چیز در عقل نیست» و جواب لاینیتس هم معروف است که گفته است «آری جز آنچه بحس درآمده باشد هیچ چیز در عقل نیست مگر خود عقل» چون خود لاک منکر عقل نیست.

تصور (یا مفهوم یا معنی) (۱) دو قسم است بسیط و مرکب مفهوم بسیط بوسیله حس یا فکر حاصل میشود و ذهن نسبت بآن منفعل است یعنی فقط پذیرنده است همینکه آن معانی را دریافت کرد آنها را بقوة فعلی با هم جمع میکند و معانی مرکب را میسازد و ذهن انسان جز این دو قسم معنی نمیتواند دربر داشته و همچنانکه انسان نسبت بامور مادی جز جمع و تفریق مادی کاری نمیتواند بکند و نه یک ذره میتواند ایجاد نماید و نه یک ذره را میتواند معدوم بکند نسبت بمعنی و تصورات هم چنین است.

بعضی از تصورات بسیط زرهیت حس تنها حاصل میشود مانند رنگ و آواز

(۱) یادآوری میکنیم که در اینجا معنی و مفهوم و تصور هر سه ترجمه Idée است باعتبار اتمات مختلف و هر سه را میآوریم تا بری اصطلاح مضطرب روشن شد گاهی هم ناچار میشویم همین کلمه را علم یا معنوی ترجمه کنیم.

و مزه و بو و گرمی و سردی و یکی از آن تصورات مهم که بوسیله لامسه حاصل میشود تصور جرم (۱) است یعنی آنچه مانع عدم تداخل است. بعضی از تصورات از راه چندین حس حاصل میشود و بیشتری بواسطه باصره و لامسه مانند زمان و بعدیا فضا و حرکت و سکون و شکل. تصورات بسیطی که از راه فکر حاصل میشود تصور ادراک است و اراده و قدرت و وجود و وحدت و الم و لذت و مانند آنها تصورات و معانی بعضی مثبت اند و بعضی منفی. تصورات مثبت مانند گرمی و روشنائی است و تصورات منفی مانند سردی و تاریکی.

آنچه در عقل وارد میشود و ذهن درک میکند تصوری یا معنی یا مفهوم است ولی قوه را که در چیزها هست که تصور را در ذهن ایجاد میکنند خاصیت (۲) میگوئیم مثلاً سفیدی در ذهن مفهوم یا معنی یا تصور است و در برف خاصیت است و خاصیت دو قسم است. بعضی ذاتی جسمند و از آن منفک نمیشوند و آنها را خاصیت نخستین مینامیم مانند جرم و بعد و شکل و عدد و حرکت یا سکون. بعضی خاصیتها مربوط بذات جسم نیستند و عرضی اند و فقط احساساتی هستند که بواسطه خاصیتهای نخستین در ذهن ایجاد میشوند مانند رنگ و بو و آنها را خاصیتهای دومین میگوئیم.

ایجاد مفومات در عقل بواسطه اینست که او چندین قوه دارد. یکی ادراک (۳) که نخستین مرحله علم است. دوم حفظ (۴) که معلومات را در ذهن نگاه میدارد و در موقع بیاد (۵) میآورد. سوم تمیز (۶) که معانی را از یکدیگر جدا میکند و تشخیص میدهد. چهارم سنجش (۷) که نسبت میان معلومات را درمییابد. پنجم ترکیب (۸) که معانی بسیط را با هم جمع کرده معانی مرکب میسازد. ششم تجرید یا انتزاع (۹) که یک معنی جزئی را که از مشاهده یک فرد معلوم شده از مقارناتی که همراه دارد جدا میکند و مفهوم کلی میسازد از این شش قوه که بر سر داریم پنج قوه اول میان حیوان و انسان مشترک است و ششمی مخصوص انسان است، و سه قوه اول فقط انفعالیست و در سه قوه آخر نفس فعالیت دارد و بواسطه این سه قوه از تصورات بسیط تصورات مرکب را میسازد.

تصورات مرکب هم سه قسمند: تصور حالات (۱۰) تصور ذوات (۱۱) تصور اضافات (۱۲)

(۱) مصف برای این معنی لغوی بکار برده است که گاه جمود و گاه استحکام باید ترجمه کرد (مراسه Solidite) و لیکن منظور جسمیت جسم است که مانع تداخل است و ما جرم را مناسبتر دانستیم - (۲) Quate

(۳) — perception (۴) Rêfention (۵) Memoire (۶) Discernement - (۷) Comparaison (۸) Composition (۹) Abstraction (۱۰) Idées de modes (۱۱) Idées de substances - (۱۲) Idées de relation

مثلا تصور مکان و شکل و دوری (مسافت) حالت‌های ترکیبی هستند از تصور بسیط بعد که بیاضره و لامسه حاصل شده‌اند، و تصور موقع و ساعت و روز و سال و مانند آن‌ها حالاتی هستند از تصور زمان و بی‌دری بودن چیزها که بواسطه پیاپی آمدن تصورات در ذهن حاصل میشوند و تصور متناهی و نامتناهی و جاوید حالاتی از تصور کمیت و مقدار میباشد. و اگر کسی ایراد کند که تصور نامتناهی و جاوید از کجا بذهن ما وارد شده در صورتی که چیزی در خارج نیافته‌ایم که زمان یا مقدارش بی‌نهایت باشد لاک جواب میگوید این تصورات معانی منفی میباشد چه تصورات مثبت ذهن البته همه محدودند تصور نامتناهی چنانکه لفظش دلالت دارد از نفی حد و نهایت حاصل میشود بواسطه اینکه ذهن توانایی دارد که بر هر مقداری مقداری تازه بیفزاید و لازم نیست بینهایتی را بطور مثبت ادراک کند و نباید اشتباه کرد تصور بینهایت بودن زمان یا فضا یا عدد را با تصور زمان یا بعد یا عدد بینهایت، چه بینهایت بودن مقدار را میتوان پذیرفت بواسطه همینکه میتوانیم بر هر مقداری مقداری دیگر بیفزاییم اما مقدار بینهایت را نمیتوان تصور کرد یعنی ادراک و ذهن ما گنجایش مقدار بینهایت را ندارد بعبارت دیگر بینهایت بودن زمان یا بعد یا عدد را تعقل و تصدیق نمیتوان کرد اما تصور نمیتوان نمود.

یکی دیگر از این صورته‌ها تصور قدرت و توانایی است یعنی چون تغییر را در چیزی مبینیم و مشاهده میکنیم که چیز دیگری آن تغییر را سبب شد تصور توانایی برانفعال برای چیز نخستین و تصور توانایی فعل برای چیز دومین بذهن می‌آید و بهترین وجه ادراک توانایی آنستکه شخص در خود مشاهده میکند که فکری یا عملی را می‌تواند بکند و می‌تواند نکند و از اینجا تصور اراده در ذهن حاصل میشود که توانایی بر فعل یا ترک فعل است و چون اراده را بکار بیندازیم آن را عزم و قصد گوئیم.

اما تصور ذوات این قسم روی میدهد که ذهن در بعضی موارد متوجه میشود که یک‌عدد از تصورات بسیط که بوسیله حواس مختلف حاصل میشوند همواره باهم هستند بنا برین مجموع آن تصورات را یک‌چیز میانگارد. مثلا ذاتی که آن را خورشید مینامند چیزی نیست مگر مجموع تصور گردی و روشنایی و گرمی و حرکت منظم دائمی که چون این مجموعه همیشه باهمند یک‌چیز پنداشته شده و آن را خورشید نامیده‌اند. پس اهل تحقیق بتشخیص حوهر و عرض قائل شده‌اند و پرس کرده‌اند موضوعی هست برای صفاتی که تصورات سیطر را در ذهن تولید میکند و آن موضوع خیالی را حوهر و آن صفات را عرض خوانده‌اند و ای ما جوهر خالی از عرض را بی‌چوجه میدانیم چیست. و این عرض مانند آنستکه بعضی می‌گویند زمین بر روی شاخ گواست و گاو بر پشت سگ پشت و سنگ پشت در آبست و چون بررسی آب در کجاست در می‌یابیم. حکما هم از این جهت گرفتار مشکلات شده‌اند که درحالیکه اساس جز بر اعراض بر چیزی معرفت ندارد خواسته‌اند از اعراض تجاوز کنند و گمان کرده‌اند بر حقیقت معرفت یافته‌اند.



آمدیم بر سر تصور اضافات که عبارتست از نسبت دادن چیزی بچیزی مهم‌تر و آن‌ها تصور علت و معلولست باین معنی که چون تبدلهائی همواره بر یکسان در احوال چیزها مشاهده میکنیم و چیزهای دیگری را میبینیم که همواره آن تبدلهارا مینهند پس آن تبدلهارا معلول و چیزهائی که این تبدلهارا میکنند علت مینامیم و نیز از همین راه تصور آفرینش و زایش و ساخت و تغییر برای ما حاصل میشود.

کهنگی و تازگی و پیری و جوانی و پس و پیش و زیر و بالا و شدید و ضعیف و مانند آن‌ها تصورهای اضافی هستند که مربوط بزمان و مکان و کمیت می باشند. ملاحظات دیگری که در خصوص تصورات هست اینست که بعضی از آن‌ها روشنند و بعضی تیره و مبهم و بعضی حقیقت هستند یعنی بازاء آنها حقیقتی در خارج هست و بعضی موهوم و تخیلی هستند (تصورات بسیط همه حقیقی و تصورات مرکب که مخلوق ذهن ما هستند بعضی حقیقی و بعضی مخیلند) و بعضی تمامند و بعضی ناتمام (بر حسب اینکه حقیقت آن‌ها را تمام میدادیم یا ایسکه معرفت ما بر آن‌ها با تمام است) و بعضی صحیح اند و بعضی غلط و در باره همه این اقسام تحقیقاتی هست که اگر بخواهیم بآن‌ها بپردازیم سخن دراز میشود (۱) و ما چنانکه پیش گفته ایم فقط فهرست مختصری از مطالب مهم کتاب لا کرا بدست میدهم و از وارد شدن در انواع و اقسام معانی و چگونگی آن‌ها و نکاتی که در آن‌ها هست و استفاده از آن‌ها میتوان کرد و اموری که از آن‌ها باید بهره‌یز کرد تا خطا دست ندهد و بسیاری از جزئیات آن‌ها ناچار بن می‌زیم که آن تحقیقات خود چندین برابر این کتاب ما شرح و بسط دارد و همه قابل توجه است.



بضر باینکه اسان معانی ذهنی خود را بلفظ در میان لفظ و معنی مناسبات تام دائمی هست پس لا کرا بمناسبت تحقیق در معانی بمبحث الفاظ بیز وارد شده و یکی از مؤسسان فلسفه لغت گردیده است و از این بحث بزما ناچاریم فقط بعضی مسائل برجسته را با اشاره حاضر بن کنیم از این قرار

خداوند چون طبع انسان را مدبی و اجتماعی ساخته برای اینکه افراد بتوانند با یکدیگر مرتبط باشند قوه و آلت سخنگوئی بایشان داده است از اینرو مردم چهل الفاظ کرده اند یعنی بعضی صورتهارا نماینده بعضی معانی قرار داده اند و ایسکارا فقط با اختیار خود کرده اند و رهیب سو الزامی نداشته و رعایت سرابط خاصی مقید نبوده اند و اینکه بعضی مردم میان الفاظ و معانی مساوست و ارتباط طبیعی و ضروری درس کرده اند خطاست چه اگر چنین بود نوع سر همه یکزبان داشتند و حال آنکه چنین نیست سهل است اهل یکزبان هم همیشه سخن یکدیگر را بدرستی فهم نمیکنند.

اگر بسخ گفتن کودکان توجه کنیم در مییابیم که در آغاز آنچه بلفظ ادا میکنند

معانی جزئیست نخستین الفاظیکه میگویند مادر و پدر و دایه است و لیکن وقتی که مادر میگویند شخص مادر خود را در نظر دارند نه مادر را بطور کلی؛ پس از آن چون مردان و زنان دیگر می بینند که شبیه پدر و مادر ایشان هستند کم کم معنی کلی مرد یا زن در ذهن ایشان حاصل میشود و یقیناً در نوع بشر در آغاز همچنین واقع شده و همه الفاظیکه جعل کرده اند تخصص برای معانی جزئی بوده است و چون چیزهاییکه با آنها سروکار پیدا می کردند و اموری که بآن مبتلا میشدند بسیار شد ناچار برای اینکه الفاظ بیشمار نشوند بطر شباهت چیزهای یکدیگر اختلافات جزئی را در آنها کنار گذاشته و بهم چیزهای مشابه یکنام داده و مشابهم آنها را انتزاع کرده اند و باینوجه معانی کلی در ذهن انسان ساخته شده است. پس کلی حقیقتی ندارد و ذهن انسان معانی کلی را جعل کرده است و این همه میباحثیکه درباره حقیقت کلیات کرده اند پوچ و بی حاصل بوده است. اینکه برای انواع موجودات حدود مشخص فرض کرده و حتی بعضی از حکما مانند افلاطون فقط برای نوعیت آنها حقیقت قائل بودند خطا بوده و متوجه نشده اند که موجودات همواره در حال تغییر و تبدیلند و در قالبهای ثابت ریخته نشده اند و مقولات ده گانه و در نوعی ونفس نباتی و حیوانی و بسیاری دیگر از امور که بطور کلی گفته میشود فقط لفظ و صوتند که ضعف ادراک بشر آنها را سر پوش نادانی خود قرار داده است

نکته دیگر اینکه همچنانکه معانی اولی که در ذهن انسان تشکیل میشود ناشی از حس است الفاظیکه که پیش جعل کرده است در آغاز برای همه محسوسات بوده سپس چون ذهن مردم وسعت یافته و قوه تجرید و انتزاع پیدا کرده کم کم معانی الفاظ منقول شده و آنها را بمعانی معقول دلالت داده اند و حتی الفاظیکه بر کار و عمل و بر چیزهاییکه یکسره از حس دور میباشند دلالت میکنند در آغاز از محسوسات برآمده اند و شاهد این مدعا اینستکه هنوز مضی مفهومی را بمعنوی را بالفاظ مربوط با محسوسات تعبیر میکنیم مثلاً می گوئیم ارفلان کار سیرشدم و بلان امر تشنه ام و ازملان کس دل برکندم و نیز میدانیم که انکاشتی از نگارش است (۱) و امثال این الفاظ بسیارند و یقین است که اگر مبداهه الفاظ را میتوانستیم معلوم کنیم می دیدیم که همه مقولات بمحسوسات منتهی میشود پس الفاظ همه در آغاز دال بر حقیقات بوده اند و معلوم کردیم که همه بر محسوسات دلالت داشته اند و کم کم باستعاره و بر حسب ماسبت بمقولات نقل شده اند (۲)



باب آخر کتاب لاك در چگونگی علم و معرفت یعنی دانش اسان است و خلاصه تحقیقاتش اینکه چیزی نیست مگر درك سارگري و سارگاري تصورات و معانی

(۱) شواهدی كه لاك بری مثال این اند آمده است در باب انكشی است و چیزهای دیگری است. ما در متن فارسی شواهد آورده ایم تا خواننده بی که در متن خارج نبیند سه دریاست

(۲) این تحقیقات از باب سوم كتاب لاك گرفته شده است

که در ذهن ما هست، عبارت دیگر احکامی است که ذهن ما در مناسبات میان تصورات خود میکند و آن مناسبات نخست مساوات است (اینهمانی) (۱) و غیریت (این نه آنی) (۲) مساوات یعنی اینکه دو تصور را تشخیص بدهیم که یکی هستند و باهم مساویند و عین یکدیگرند و بگوئیم این همانست مانند اینکه سه چهارتا دوازده تا است و غیریت آنستکه یکی غیر از دیگری است و بگوئیم این نه آنست مانند اینکه سبز غیر از سرخ است. دوم اضافه است مانند نسبت پدر پسر یا نسبت بزرگتر بکوچکتر یا نسبت مشابهت و شباهتی. سوم مقارنه است یعنی اینکه دو چیز باهم باشند (همبودی) (۳) مانند اینکه هوا سرد است یا برف گرم نیست که عبارتست از اثبات یا نفی سردی و گرمی برای هوا و برف. چهارم تصدیق بوجود تحقیق برای چیزیکه تصورش را داریم مانند اینکه خدا موجود است و این چهار قسم نسبت را میتوان بدو قسم برگردانید که اضافه وجود باشد زیرا که اینهمانی و این نه آنی و همبودی (مساوات و غیریت و مقارنه) را میتوان از مقول اضافه شمرد. پس دانش واقعی میشود اثبات یا نفی اضافه و اثبات یا نفی وجود خارجی برای مفهومات و تصوراتی که در ذهن داریم \*

دانش گاه وجدانی و حضوری است و آن وقتی است که ذهن بیواسطه نسبت میان دو تصور را ادراک و تصدیق کند مانند علم نفس بوجود خود را اینکه سه بایک و دو برابر است و اینکه مثلث غیر از مربع است و این قسم از علم کاملاً یقینی است، و گاه کسبی و عقلی است و آن وقتی است که برای درک نسبت میان دو معنی احتیاج بتصور معانی دیگر هست که واسطه باشند و این تعقل استدلالست مانند علم باینکه مجموع زوایای مثلث دو قائمه است و یا اینکه جهان آفریدگار دارد و البته این قسم دوم از دانش مانند قسم اول روشن و آشکار نخواهد بود و یقین در او بسته باینست که تصورهای واسطه وجدانی و حضوری باشند از این دو قسم دانش که بگذریم هر آگاهی که برای مادست دهنده گمان و پندار است قسم سوم از دانش آنست که بواسطه حس حاصل میشود و هر چند منکر موجودات محسوس شدن چندان معقول نیست ولیکن البته یقین بر آن ها هم مانند یقین بر معلومات وجدانی و عقلی نیست و از نظر علمی و فلسفی میتوان آن را در زمره گمانها و پندارها بشمار آورد ولی در امور زندگی دنیوی البته باید بحقیقت محسوسات یقین داشت دانش انسان از آنکه هست البته ممکن است بیشتر شود ولی نظر باینکه دانش جز درک سازگاری و یا ناسازگای تصورات ذهنی چیزی نیست یقین است که اندازه دانش

Identie (۱)

(۲) Diversity (۳) Coexistence اصطلاحات فارسی که برای این معانی ساخته ایم شاید بطور غریب آید ولیکن اینجاب آنها را نامناسب نمی دانم و گمانم اینست که بآسانی مایوس می توان شد و از الفاظ عربی که برای آنها هست مناسب تر است چنانکه این همایی بطور این جانب بهتر از تساوی است معینا اگر دیگری اصطلاحات مناسب تر بیابد البته حوشوقت خواهم شد.

انسان از حدود تصورات ذهنی بر تر نیرود بلکه از آن حدود هم کمتر است و بنا برین ما نمیتوانیم بر کل آنچه دانستنش را آرزو داریم دانا شویم. مثلاً یقین نیست که عاقبت بتوانیم این مسئله را حل کنیم که آیا خداوند بجسم قوه ادراک داده یا نداده است و علم ما بر نفس خودمان مسلم هست اما از حقیقت او چیزی نمیدانیم و اگر تحقیقاتی که در باب تجرد نفس بعمل آمده دقت شود دیده میشود که از روی حقیقت و یقین نه بمجرد بودن او میتوانیم حکم کنیم نه بمادی بودن، و همچنین نمیدانیم آیا بعد و ادراک دو امر متباینند یا نه و همچنین ربط میان خاصیت‌های نخستین و دومین چیزها را نمیدانیم مثلاً معلوم نیست درشتی یا شکل یا حرکت جسم با رنگ و بو و مزه آن چه مناسبت دارد و چه میشود که این چیز سبزه است و آن چیز سرخ است یا تلخ و شیرین است.

چون گفتیم دانش چیزی نیست جز اثبات یا نفی اضافه، یعنی تشخیص نسبت‌های موجود میان تصورات و اثبات یا نفی وجود چیزی که تصور از او در ذهن حاصل شده است پس دانش واقعی آنست که در او این دو امر محقق شود.

این دانش واقعی در روابط تصورات بسیط و مرکبی که مصداقشان از ذهن بیرون نیست حاصل شدنش بمجرد اینست که نسبت میان آنها را درک کنیم و از همین راه میتوان بر آنها اطمینان و یقین کرد اما در تصورات مربوط بذوات که مصداقشان از ذهن ما بیرون است و روابط و خاصیت‌های نخستین و دومین آنها دانش واقعی که بتوان بآن یقین کرد تنها بدرک نسبت میان آنها حاصل نمیشود و باید بتجربه معلوم شود که آن تصور ها با مصداق خارجی مطابقت دارد یا نه اینست که در علوم ریاضی و اخلاق و سیاست مدن و مانند آنها بمجرد تعقل میتوان یقین بحقیقت کرد و در علوم طبیعی تعقل و استدلال کفایت نمیکند و باید بمشاهده و تجربه پرداخت.

تا اینجا گفتگو از ماهیات بود اما علم بوجود سه قسم است: علم بوجود خود علم بوجود خدا، علم بوجود اشیا.

علم بوجود خود علم حضوری و وجدانی است،

علم بوجود خدا از راه عقل است باین معنی که چون بوجود خدا یقین داریم و میدانیم که وجود ما حادث است و همه وقت نبوده است و نیز عقل حکم میکند که عدم نمیتواند چیزی را بوجود آورد پس یقین میکنیم که ما را ذات دیگری بوجود آورده است که او همیشه بوده است و چون ما را دیگری بوجود آورده است پس هر چه در ما هست از اوست پس او قدرتش کامل است و چون ما عقل داریم پس البته آن ذات هم عاقل است و دلیل دیگر اینکه هیچکس نمیتواند منکر شود که چون وجودهای جهان هم حادثند پس وجودی هم باید باشد که قدیم باشد و دیگری او را بوجود بیاورده باشد. از طرف دیگر می‌دانیم که ذات دو قسم میتواند باشد مدرك و بی ادراك و هیچکس نمیتواند بپذیرد که ذات بی ادراك ادراك ایجاد کند پس ذاتی که همیشه بوده و هست مدرك است و مجرد هم هست

چون میدانیم که ادراک خاصیت نوعی ماده نیست .  
و اما علم ما باشیاء بوسیله حواس دست میدهد که درباره آنها پیش ازین بتفصیل گفتگو کرده ایم .



اگر بخواهیم بهمه تحقیقات لاک وارد شویم اگر چه برسبیل اشاره و در کمال اختصار باشد از گفتگوهای دیگر باز میمانیم این اندازه که گفتیم برای نمونه بس است. هینقدر خاطر نشان میکنیم که لاک جریان افکار فلسفی را تغییر داده و بجای تازه انداخته و نخستین کسی است که بشیوه تحقیق و نقادی امروزی در چگونگی علم انسان و حدود آن وارد شده و این بحث را باین روش آغاز کرده و با شرح و بسط هر چه نامتر از جهات گوناگون در آن مطالعات بعمل آورده و در این رشته مسائلی طرح کرده که پیش از او طرح نشده بود و بعمل آنها آغاز نموده و در این راه پیشرو محققان آینده گردیده است. البته تحقیقات او کامل نیست و همه راهم دانشمندان تصدیق ندارند چنانکه لایبنیتس منکر اساس نظریات او بود ولیکن شکی نیست که او نکته سنجیهای شایان نموده و تحقیقاتش در افکار دانشمندان مخصوصاً محققان سده هیجدهم تأثیر کلی داشته و هنوز محل ملاحظه و مورد استفاده است و کوششهای او در کشف حقیقت علم مقدمه تحقیقات کانت و صاحب نظران دیگر که ازین پس معرفی خواهیم کرد شده است و شکی نیست در اینکه لاک از اشخاصیست که بجد و صداقت در جستجوی حقیقت بوده اند .



لاک در حکمت عملی هم تصنیفهای چند دارد و در این رشته نیز تحقیقاتش بنیاد عقاید سیاسی حکمای سده هیجدهم واقع شده و منتهی بشیوه حکومتهای اخیر اروپا و امریکا گردیده است .

در حکمت عملی لاک راجع بعلم اخلاق چندان تحقیقاتی بعمل نیاورده و بیشتر سیاست نظر انداخته است . بعقیده لاک هابز در اشتباه است که میگوید حال طبیعی مردم جنگ و جدال و چیره بودن نیرومندان برضعیفان است این حال طبیعی را برای خانوران می توان تصدیق کرد اما برای انسان حال طبیعی اینست که هر کس بر نفس خود مسلط باشد ، افراد نوع بشر آزاد گانند که هم مختار و هم با یکدیگر برابرند و نتیجه عکس آن میشود که هابز مدعی بود که هر کس هر چه بکند حق دارد ، راستی اینست که هر کس فقط حق تسلط بر نفس خویش دارد و حق تسلط بر مال هم مربوط بهین حق است و مبنای مال یعنی مالکیت کار است بعبارت دیگر مال دسترنج انسان است هر کس آنچه برنج و کار خود فراهم میکند مال اوست و دیگران بر آن حقی ندارند حق حیات هم در واقع ناشی از کار است و حق تصرف جز بر این اساس نیست ولی مشروط بدو شرط است یکی اینکه متصرف مال را بهدر ندهد و عاقل نگذارد دوم اینکه دیگرانرا ممنوع و محروم نسازد

وحد اعتدال را رعایت کند.

لاک از کسانی است که نظر بحق تسلط بر نفس متخالف بندگی و برده فروشی بوده اند. تسلط پدر را هم بر فرزند محدود و موقت میدانند باین معنی که پدر را بر فرزند تسلط داده اند که او را بیورد تا نفسی آزاد شود همینکه پرورده شد از پدر اختیار سلب میگردد و اگر پدری در پرورش فرزند کوتاهی کرد هیئت اجتماعیه باید آن فرزند را از اختیار او بیرون بیاورد.

با اینهمه تسلط پدر بر فرزند حقی طبیعی است اما تسلط حکومت بر ملت بنا بر مواضع است و درین باب هابز درست میگفت و بیان مطلب اینست که مردم در آغاز همه آزاد و خود سر بودند چون باین ترتیب زندگانی تلخ بود برضای خود هیئت اجتماعیه تشکیل دادند برای اینکه حقوق طبیعی هر کس محفوظ بماند و امنیت جانی و مالی برقرار باشد و برای این مقصود انسان دو حق دیگر هم دارد یکی حق حفظ تسلط خود بر نفس و بر مال دوم حق جبران خسارات و صدمات و آن بصورت مجازات و کیفر در میآید ولیکن این حقوق یعنی حق حفظ تسلط بر نفس و مال و حق کیفر دادن بمتخلف و متعدی را افراد نباید اجرا کنند چون آن منتهی به پیشرفت زور میشود پس این اختیار را بحکومت و قوه داورى وا میکنند و چون از پیش باید مواردی که کیفر بمتعدی داده میشود معلوم باشد قانون لازمست بنابراین قوه قانونگزاری لازم است و چون قانون باید اجرا شود قوه اجرا برقرار میشود و از شعب قوه اجرا قوه حفظ حقوق است در مقابل بیگانگان که بچنگ یاوسایل مسالمت آمیز بعمل میآید.

پس لاک حدود اختیارات قوه قانونگزاری و اجرا و داورى را شرح میدهد و حقوقی که برای مردم باید رعایت شود بیان میکند و ما حاجت نداریم بشرح آنها پردازیم چون تقریباً همان اصولیست که امروز در قوانین اساسی کشورهاییکه حکومت مشروطه دارند مضبوط و مرعی میباشد.

از جمله تحقیقات لاک بیان مناسبات حکومت است با دین و مذهب که دیانت امری است مربوط بوجدان مردم و روابط میان خدا و خلق و حکومت برای مردم دین و مذهب نباید معین کند فقط عملیاتی را که مسافى خیر و صلاح عامه است باید منع نماید و عقیده باید آزاد باشد و از جهت عقیده و ایمان متعرض کسی نباید شد و همچنین از باب دیانت هم بکارهای حکومت نباید مداخله کنند و لاک در چگونگی دین عیسوی بیزرساله های مخصوص نگاشته و کوشیده است که مسیحیان را معتقد کند که باید برک و سازگاری که بدین افزوده اند ترك کنند و بسادگی و پیراستگی آن پردازند و اگر هم نمیتوانند بریک مذهب متفق باشند نسبت بیکدیگر اغماش و تحمل و سازگاری داشته باشند.

در چگونگی تربیت کودکان و جوانان نیز لاک مباحثات کرده و دستورهای نیکو داده است که بسیاری از آنها را اروپائیان منظور داشته و میدارند و حاجت بیان آن نیست و

بکتابهای مخصوص فن باید مراجعه نمود .  
از این مختصر که در فلسفه لاک بیان کردیم مقام بلند او و تاثیر مهمی که در افکار اروپایان داشته است روشن میشود در روانشناسی و تحقیق چگونگی علم و عقل بکندیاك (۱) رهبری کرده و سر رشته بدست کانت (۲) داده و در علم سیاست راهنمای روسو (۳) و منتسکیو (۴) و در علم تربیت پیشرو روسو گردیده و در عقاید دینی پیشوای محققانی بوده که با نظر باز و آزاد در امر دین بحث کرده اند و بزرگانی که نام بردیم در فصلهای آینده معرفی خواهیم کرد .  
از خصایص لاک اعتدال مزاج و فکر اوست و از اینرو غالباً چون میخواهند نام او را ببرند او را لاک خردمند میگویند .

## بخش سوم

### نیوتن (۵)

نیوتن را اگر از حکما بشماریم باعتبار اینست که از بزرگترین علمای ریاضی و طبیعی است و گرنه در مباحث اختصاصی فلسفه مقامی ندارد اما اکتشافات او در علوم ریاضی و طبیعی چنان مهم است که از یادآوری او صرف نظر نمیتوان کرد خاصه اینکه معلوماتی که او بدست داده ناچار در افکار فیلسوفان و دانشمندان تأثیر بزرگ داشته و بنا برین خود او هم اگر از حکما بشمار نرود حکمای بعد از او در نظرهائی که نسبت بامور عالم پیدا کرده اند رهین منت تعلیمات او میباشند .

در شرح حال نیوتن بتفصیل وارد نمیشویم . از فضایل انگلیسی سده هفدهم است . در ۱۶۴۲ زاده و در ۱۷۲۷ در هشتاد و پنج سالگی در گذشته است شغل مهم او کارهای علمی و استادی در دانشگاه کمبریج (۶) و عضویت و ریاست انجمن سلطنتی علمی لندن بوده است . عضویت پارلمان انگلیس نیز منتخب شد و لیکن در این مقام اهمیتی در نیافته است چندی هم بر ریاست ضرابخانه انگلیس منصوب بوده است .

نیوتن در ریاضیات تصرفات چند دارد که از همه مهمتر اختراعی است (۷) شبیه بحسابه جامعه و فاضله که لایبنتیس مخترع است و در شرح حال فیلسوف آلمانی بایسن قمره اشاره کرده ایم . در اهمیت اختراع این دو حکیم آلمانی و انگلیسی هر چه بگوئیم کم است و اگر کسی از آن آگاه نباشد چاره نیست جز اینکه بمعلم یا کتابفروشی مراجعه نماید .

یکی دیگر از مهمترین آثار نیوتن که در علم کمتر چیزی باین اهمیت است کشف قانون جاذبه عمومی عالم است که معلوم کرد که جمیع اجزاء جهان از زمینی و آسمانی

(۱) Condillac — (۲) Kant — (۳) Rousseau — (۴) Montsequieu  
(۵) Isaac Newton — (۶) Cambridge — (۷) Calcul des fluxions

جاذب و مجذوب یکدیگرند و حرکات آنها همه منسوب باین علت است و منشأ حرکات ماه و ستاره های آسمان همان امری است که سبب سقوط اجسام بر روی زمین و علت سنگینی آنها میشود و قاعده این قوه جاذبه را بدست داده است و چون خوانندگان ما البته این قاعده را میدانند و با اهمیت آن در هیئت عالم برخورد اند حاجت بشرح و بیان نداریم همینقدر توجه میدهیم که از لفظ جاذبه که در این مورد گفته میشود نباید اشتباه کرد و تصور نمود که حقیقت این امر جذب و انجذاب است بلکه مانند خود نیوتن باید گفت آنچه در عالم واقع میشود مثل اینست که اجسام جاذب و مجذوب یکدیگر باشند (۱) حقیقت چیست نمیدانیم آثار چنان است که میتوانیم چنین تعبیر کنیم. در این سالهای اخیر در این بحث تحقیقاتی هم شده است که بیان آنها اینجا اقتضا ندارد. در حال اکتشافات نیوتن این نظر را تأیید کرد که کلیه جهان بمنزله یک دستگاه ماشینی است

تأثیر و نتیجه این اکتشافات در هیئت و نجوم و علم حیل (۲) (علم بقواعد حرکات و قوای محرکه) و کلیه علوم طبیعی چه بوده شرحش طولانی است و باید بمرجع مخصوص رجوع نمود.

یکی دیگر از آثار بزرگ نیوتن تجزیه نور و چگونگی رنگهاست که شرح آن نیز در این مورد مقتضی نیست همینقدر گوئیم تا زمان نیوتن از حقیقت نور و رنگ تقریباً هیچ چیز معلوم نشده بود و هر چه در این باب گفته بودند بی مأخذ و واهی بود. نیوتن معلوم کرد که نور سفید و مخصوصاً نور خورشید مرکب از همه رنگهاست و رنگین بودن اجسام از آنست که نور خورشید (یا نورهای سفید دیگر) چون بر جسم میتابد جسم بمقتضای ترکیب اجزای خود بعضی از رنگها را فرو میبرد و بعضی را پس میدهد و منعکس میکند و رنگی را که پس میدهد بچشم ما میرسد و ما جسم را بآن رنگ میبینیم و اینکه اجسام در تاریکی رنگ ندارند از آنست که نور بر آنها نتاییده است تا رنگی بخود بگیرد و سیاهی بیرنگی است.

مرکب بودن نور سفید از رنگهای گوناگون و تجزیه آن بواسطه اسباب طبیعی یا صنعتی که نتیجه اختلاف انکسار شعاع های نور است نیز در علم طبیعی نتایج فوق العاده مهم داده است که خوانندگان البته از آن مسبوقند و از آن جمله کشیمست که بعدها در خواص اشعه نور کرده اند که از آنرو میتوان پی بوجود مواد برد در مواردی که دسترس بخود آنها نیست. مثلاً بواسطه اشعه نور ستارگان میتوان پی بچگونگی حرکات آنها برد و دانست که بما نزدیک میشوند یا دور میروند و بچه سرعت حرکت میکند

نیوتن گذشته از معلوماتی که بحساب یا بمشاهده و تجربه حاصل میکرد قوه مرض و اطهار نظر نیز داشت چنانکه در باب حقیقت بورا اطهار عقیده کرد که درات خردی است

(۱) La mecanique (۲) Tout se passe comme si les corps s'attirent



## سیر حکمت در اروپا

که از چشم نورانی صافتر میشود و سرعت فوق العاده در فضا سیر میکنند و این فرض را فرض فیضان نور (۶) میگویند. ولیکن یکی دیگر از دانشمندان معاصر نیوتن یعنی هویگنس (۲) هلندی در باب حقیقت نور فرض دیگری کرد که بدلائل چند در نزد علما مقبول شد و بر فرض نیوتن ترجیح یافت و آن این بود که فضای عالم پراز ماده رقیق لطیفی است موسوم به اسیر (۳) که آن بواسطه اجسام نورانی مرتعش میشود و مانند آنها آب دریاچه که از اثر باد بموج در میآید در اثر هم موجهای نور تشکیل میگردد و در فضا سیر میکنند و این فرض موج (۴) تا چند سال پیش مسلم شمرده میشد ولیکن اخیراً بعضی از دانشمندان بدلائلی از آن عدول کردند و بر فرض فیضان برگشتند و بعضی هم رأی اظهار کرده اند که جمع میان آن دو رأی میکنند و ما در اینجا نمیتوانیم بشرح آنها بپردازیم. ضمناً خاطر نشان میکنیم که در همین سده هفدهم بعضی از دانشمندان وسیله اندازه گرفتن سرعت سیر نور را نیز پیدا کردند و معلوم شد که هر چند سرعت سیر فوق العاده است ولیکن انتقالش چنانکه پیش از آن فرض کرده بودند آنی نیست و همین فقره هم در تحقیق احوال نور و حقیقت آن و بسیاری از مسائل دیگر علوم طبیعی مدخلیت تام پیدا کرده است.



سیر حکمت را در اروپا در سده هفدهم اجمالاً باز ننویدیم و دانسته شد که در نتیجه تعلیمات فلسفی فرنیس بیکن انگلیسی و دکارت فرانسوی و مساعی علمی دانشمندانی مانند کپلر آلمانی و گالیله ایتالیائی و هاروه انگلیسی در اروپا نهضتی علمی آغاز کرد که نتایج شگرف بخشید. معرفی اجمالی که از اسپینوزا و لایبنیتس و لاک کردیم نمایان ساخت که چه نظریات بلند بدیع در فلسفه بظهور رسید و از اشاراتی که با کتشافات لایبنیتس و نیوتن نمودیم دانسته شد که در علوم طبیعی و ریاضی چه ترقیات فاحش دست داد و در اینجا لازم است که هویگنس دانشمند هلندی که پیش از این از او نام بردیم و بر فرض او در حقیقت نور اشاره کردیم یاد کنیم زیرا که او هم از علمای بزرگ ریاضی و مؤسسان علم حیل است و اثر مهم او هم گذشته از فرض موج نور اختراع ساعت است که حرکات منظم آن و نك (۵) را وسیله اندازه گرفتن زمان قرار داد.

در نتیجه کوششهای این دانشمندان و بسیاری دیگر که چون باین اهمیت نیستند از نام بردن آنها تن میزنیم هیئت و نجوم و علوم طبیعی یکسره منقلب و بر بنیاد تازه گذاشته شد، علم حیل یعنی علم بحرکات و قوی که بسیار ناقص بود اساس پیدا کرد. علوم ریاضی دامنه پهناوری دریافت. در رشته های دیگر علم از تشریح بدن انسان و حیوان و وظائف اعضا و گیاه شناسی و غیر آن نیز تحقیقات سودمند مهم بعمل آمد و در این پیشرفتهای بزرگ که

(۱) Christian Huygens (۲) Theorie de l' emission  
(۳) Ether - (۴) Théorie de l, Ondulation (۵) pendule

در علم دست داد از عوامل مهم یکی انجمن‌های علمی بود که در انگلیس و فرانسه و آلمان تشکیل شد و تحقیق‌علیرا از اینورسیت‌ها بیرون کشید که آن‌ها اسیر مباحثات قدیم و گرفتار زیر و رو کردن کتاب‌های کهنه بودند.

دیگر روزنامه‌ها و مطبوعات علمیکه سبب انتشار تحقیقات علما گردیدند و این وسیله هر کس طالب علم بود از معلوماتیکه برای دیگران دست میداد آگاه میشد. رصدخانه‌های چند نیز در کشورهای مختلف اروپا تأسیس شده و سائل رصد و کارهای علیرا برای دانشمندان آسان میکرد. اختراع و تکمیل دوربین مایه کشف اقمار سیارات و کمر بند زحل و اوضاع سطح کره ماه و سیارات و تشخیص حرکت وضعی آن‌ها و بسی چیزهای دیگر شد. اختراع ذره بین دانشمندان را بشاهده جانورهای نامرئی و اجزاء خرد اعضاء آن‌ها و گیاهها و دانه‌های سفید و سرخ خون مانند این چیزها موفق گردانید اختراع ساعت تعیین زمان و مدت حوادث طبیعی را آسان کرد اندازه گرفتن درجه نصف النهار سبب شد که ابعاد کره زمین نزدیک بحقیقت تشخیص داده شد و اندازه گیری مسافت آسمانرا نیز میسر کرد و از این کارها بسیار واقع شد که روز بروز علوم را رو بکمال برد و هر چه این قبیل معلومات افزون شد بوسع نظر دانشمندان افزود و در حکمت و فلسفه نیز افق‌های تازه و وسیع ظاهر نمود و اینک باید بتحقیقات فلسفی حکمای سده هیجدهم و مابعد پیردازیم و چون درین فصل بحکمای انگلیس مشغول بودیم سیر حکمت را در سده هیجدهم از همان طائفه شروع میکنیم که دنباله همین سخن باشد پس از آن بدانشمندان فرانسه میپردازیم آنگاه با آلمان میرویم و از کانت که یکی از بزرگترین حکماست گفتگو بیان میآوریم.

## فصل پنجم

### حکمای انگلیس در سده هیجدهم

#### بخش اول

##### برکلی

جرج برکلی (۱) در سال ۱۶۸۵ متولد شده و فکرش هم در آغاز جوانی نوبافته و بر شد رسیده چنانکه در بیست و چهار سالگی شروع بنگارش فلسفه خود نموده است در عقیده دین مسیح راسخ بود و بصنف کشیشان در آمد و در نوشته‌های خود همواره با افکار کسانی که در دیانت سست اعتقاد بودند مبارزه داشت گذشته فلسفه بمعومات دیگر از جغرافیا و باستان شناسی (۲) و امور تصادفی نیز متوجه بود. مسرت سیر کرده و مردی بزرگوار و با کرامت نفس بوده است. و در ۱۷۵۳ روی داده است کتبها و رساله‌های چند نوشته که آنچه مهم تر است یکی کتب است در چگونگی ابصار (۳)

(۱) Arcæologie - Geoage Berkeley (۲)

Essai d'une nouvelle théorie de la vision (۳)

و دیگر کتابی بنام «مبادی علم انسان» (۱) و یکی دیگر در همان موضوع بیان دیگر موسوم به «مکالمات میان هیلاس و فیلونوس» (۲) و یکی دیگر موسوم به «السیفرون» (۳) یا خرده فیلسوف و یکی دیگر بنام «آب قطران» (۴) که آخرین تصنیف مهم اوست و در آن بیشتر بشرب افلاطون سخن گفته است.

بر کلی فیلسوفی عالیه مقام است و با اینکه از پیشینیان به مالبرانش و لایبنیتس و لاک نظر خاص داشته است عقایدی بدیع مخصوص بخود دارد که بیان آن اجمالا از این قرار است.

نخست باید باز یادآوری کنیم که دکارت و اکثر حکما دو قسم وجود در جهان قائل بودند جسمانی و روحانی جسم را بی ادراک و بشعور میدانستند و علم و ادراک را بروح (نفس) منتسب می ساختند و آن را دو قسم قلمداد میکردند حسی و عقلی، و دیدیم که لایبنیتس اصل وجود را روحانی شمرده و موجودات را بدرجات مختلف مدرك انگاشت و بالاخره لاک حس را مبدأ کل علم پنداشت و اظهار عقیده کرد باینکه آنچه انسان درك میکند خاصیت هائی است که با اصطلاح پیشینیان عرضها میباشد و وجود حوهر که موضوع اعراض است فرضی است که حکما کرده اند و حقیقت آن معلوم نیست و خاصیت های اجسام هم دو نوعند بعضی خاصیت های نخستین اند که در خارج وجود دارند و حقیقی هستند (بعد و شکل و حرکت و بعضی خاصیت های دومین اند (بو و رنگ و مزه و مانند آن ها) که حقیقت ندارند و وجودش بسته باحساس انسان است یعنی مخلوق حواسند.

بر کلیهم دو قسم بودن موجودات و هم دو قسم بودن خاصیت های جسم را منکر شد با تصدیق باینکه علم انسان منحصر بتصورات نیست که از راه حس برای او حاصل میشود توضیح آنکه بر کلی درمی وجود جسم و مادیات از لایبنیتس هم بالاتر رفته گفت وجود برای هیچ چیز نمیتوان تصدیق کرد مگر اینکه ادراک کننده باشد یا ادراک بتواند نشود آنچه ادراک کننده است شبهه نیست درینکه روح است اما آنچه ادراک میشود حر تسوراتیکه در ذهن ما صورت میدهد چیزی نیست و اینکه مردم تصورات ذهنی را بنامه و عکس اشیاء خارجی میدانند و چنین می پندارند که وجود آن اشیاء را ادراک میکنند اشته است زیرا که آن اشیاء یا ادراک شدنی هستند یا نیستند اگر ادراک شدنی نیستند موجود داشتن آن ها معنی ندارد و اگر بگوئید ادراک میشوند ما از آن ها جز صورتهائی که در ذهن ما هست چیست؟ این چیزهائی که برای آن ها وجود خارجی قائل هستید آیا از آن ها جز صوریکه توسط حواس در ذهن ما حاصل شده چیز دیگری درك میکنیم؟ پس اشیاء خارجی یعنی اجسام که آن ها را حوهر می پندارند و موضوع اعراض می خوانند و در

principes de la connaissance humaine (۱)

Dialogues entre Hylas et Philonous (۲)

L' vertu de l' eau de goudron à Siris (۴) - Alciphron (۳)

خارج از ذهن برای آن‌ها وجود قائل هستند جز مجموعه از تصورات ذهنی چیزی نیستند و در اینجا بر کلی از لاک هم بالاتر رفته است زیرا که لاک برای بعد و حرکت و شکل و حدود حقیقی قائل بود و آن‌ها را خاصیت نخستین جسم میخواند و فقط وجود رنگ و بو و مزه را که خاصیت دومین میانمید منتسب بحس میکرد و بی حقیقت میدانست اما بر کلی فرقی میان خاصیت نخستین و دومین نیکنداشت و وجود همه را ذهنی می پنداشت .

ایراد میکنند که اگر چنین باشد پس ما تصور میخوریم و تصور میپوشیم بر کلی جواب میدهد این نوعی از مغالطه است . من میگویم آنچه ما میخوریم و میپوشیم علم ما بر آن‌ها جز آنچه بتوسط حواس ادراک میکنیم و تصویری که در ذهن ما از آن‌ها نقش مینندد چیزی نیست و من جز آنچه ادراک میکنم وجودی قائل نیستم و اینکه ایراد میکنند که پس اگر من نباشم خورشید و ماه هم نخواهند بود جواب میگویم اگر من نباشم نفوس دیگر هستند که آن‌ها را ادراک کنند و اگر فرض کنیم هیچ نفسی نباشد که چیزی را ادراک کند بچه دلیل چیزی موجود خواهد بود و چگونه میتوان تصدیق کرد وجود چیزی را که بهیچ ادراکی در نیاید؟ زیرا چنانکه گفتیم موجود یعنی چیزی که یا ادراک کند یا ادراک شود و گفتگوهاییکه میکنیم از جوهر و چیزهای دیگری که با ادراک در نیاید و حقیقت آن‌ها را نمیتوانیم دریابیم اباطیلی است که ذهن خود ما آنها را اختراع کرده است و درینخصوص درست مانند کسی هستیم که بدست خود گرد بلند کند آنگاه شکایت کند که چشم نمیبیند . و بسیاری از اشتباهات ما ناشی از اینست که معانی الفاظ درست توجه نمیکشیم و از آن‌ها چیزی میفهمیم که غلط است چنانکه برای وجود و موجود بودن مفهوم خاصی در نظر میگیریم بدون اینکه توجه کنیم که هر گاه من میگویم فلان چیز موجود است معنی این سخن اینست که من آن را درک میکنم یا دیگری درک میکند . مثلاً میری که روی آن چیز مینویسم میگویم موجود است یعنی آن را میبینم و لمس میکنم و اگر آن را لمس کنم مقاومتش را حس میکنم و اگر چیزی بآن برخورد می‌شوم و اگر در دفتر خود باشم چون بدفتر بروم آن را درک خواهم کرد یا اگر دیگری بدفتر من برود درک میکند و سبب وجود دادن بچیزی جز این معنی ندارد که کسی را و چیزی درک میکند یعنی در ذهن تصویری روی میدهد و وجود داشتن یعنی «بودن در ادراک یک نفس مدرک» و این معنی سر اواریست مگر برای تصورهائیکه در ذهن داریم و سایرین اشیاء خارجی غیر مدرک را نشخو و حدودی خارج از تصورات ما میتوان گفت موجودند و از این جهت هرقی که لاک میان خاصیت‌های نخستین و دومین گذاشته است مورد ندارد و مجرد کردن عدد و شکل و حرکت و سکون و واحد و کثیر از رنگ و بو و گرمی و سردی و غیر آنها با حقیقت مطبی نیست و ممکن ندارد که در انسان خاصیت‌های نخستین را مجرد از خاصیت‌های دومین ادراک کند و وجود خاصیت‌های نخستین هم مانند خاصیت‌های دومین حربه معهود ذهنی یعنی بودن در ادراک نفس مدرک معنی ندارد زیرا که معانی انتزاعی و تجربیدی در واقع بی حقیقت است و بسیاری

در اشتباهات از اینجا دست داده که اهل نظر برای معانی تجربیدی و انتزاعی حقیقت فرض کرده اند.

بر کلی میگوید از این بیان من گمان مبرید من از طائفه سوفسطائیانم و در وجود موجودات عالم خلقت شك دارم یا منكرم. من وجود موجودات طبیعی را تصدیق دارم ولیکن معنی وجود و موجود را غیر از آن میدانم که دیگران میپندارند، بعبارت دیگر منكر محسوسات نیستم شك نیست که انسان شكل و حرکت و رنگ را میبیند و آواز میشنود و بو و طعم و مقاومت و گرمی و سردی را بشامه و ذائقه و لامسه حس میکند و محسوساتش (چزدر مورد خطای حس و توهیم که آن مبحث دیگری است) درست است و حقیقتی دارد آنچه من منكرم حقیقت داشتن جوهر جسمانی است که فیلسوفان جعل کرده اند و موضوع اعراض محسوس پنداشته اند

خواهید گفت وجود محسوسات را بمعنی بودن در ادراك نفس مدرک میگیری و بیرون از صورتها چیزی معتقد نیستی صورهم که بخودی خود فعلی و علی نمیکند و این فقره را تصدیق داری که صور انفعالی هستند نه فعال، از آن طرف می بینیم تصورها همواره می آیند و میروند و تازه و کهنه می شوند پس اگر برای جوهر جسمانی حقیقتی قائل نیستی ایجاد کننده این تصورها در ذهن ما چیست ؟

جواب بر کلی اینست که آری من حقیقتی قائل نیستم جز آنچه ادراك میشود یا ادراك میکند. آنچه ادراك میکند نفس یا روح است و آنچه ادراك میشود تصورات ( یا مفهوم ؛ معنی یا معلوم ) روح ذاتی است بسیط و غیر منقسم و فعال و فعلش دو جنبه دارد یکی ادراك و یکی ایجاد. جنبه ادراكش را علم و عقل میگویند و جنبه ایجادش را اراده مینامند و آنچه اراده ایجاد میکند همان تصورات و هر کس درست تأمل کند می بیند که در ذهن خود میتواند صورتهائی ایجاد کند و آنهارا تبدیل و تازه و کهنه نماید و این عمل را که نفس میکند که در ذهن ایجاد صور مینماید تخیل مینامند

با تصدیق باین فقره شك نیست که صور تجلی غالباً قوت و روشنی و انتظام محسوسات را دارند. از این گذشته می بینیم ایجاد محسوسات با اختیار ما نیست. مثلاً وقتی که درو چشم را باز میکنیم دیدن و ندیدن اشیاء از اختیار ما بیرون است هر چه بخواهیم می توانیم بینیم یا پدیدار کنیم و آنچه می بینیم دیدن یا پدید کردنش را اراده نکرده ایم پس بیواسطه است که ذات دیگری هست که برای ایجاد این تصورات در ذهن ما توانا میباشد و آن ذات باری است و من بجای اینکه محسوسات خود را بجوهرهای جسمانی منتسب سازم بار ده حد او را سبب میدهم پس ذاتی که من میتوانم تحقیقتش معتقد شوم بحسب ذات ری است دوم نفس ارواحند که مخلوقند

پس صور محسوس را خداوند در ادهان ما ایجاد میکند و آنهارا اشیاء و حقایق مگویند و تصوراتی محیل که نفس پدیدار کننده آنست عکس و شرح صور محسوس است

و بهمین جهت چنانکه گفتیم قوت و روشنی آنها کمتر از محسوسات میباشد . در هر حال محسوسات هم صورت های ذهنی هستند و در خارج حقیقی ندانند و لیکن ارتباط آنها بایکدیگر بحکمت بالغه الهی منتظم و در تحت ترتیب و ضابطه است و آن انتظام و انضباط را قوانین طبیعی مینامیم و چون بتجربه دریافته ایم در امور زندگی خود را آنها استناده میکنیم بر کلی محسوسات را بمعانی تشبیه میکند و احساسات را با الفاظ یعنی همچنانکه از الفاظ پی بمعانی میبریم و مطالب استنباط میکنیم همان قسم هم از حواس پی با موری میبریم که برای ما سود و ریان دارند و ما را خوش یا ناخوش میکنند و سز حادثات طبیعت و جریان امور طبیعی را دال و مدلول یکدیگر میدانند نه علت و معلول و مسکود علت حقیقی امور خداست که بحث از او مربوط بعلفه اولی است (۱) . علم طبیعی فقط علم بدال و مدلول است و در سبیل تمثیل میتوان گفت روح کل عالم که ذات پروردگار باشد با ارواح دیگر یعنی نفوس مخلوق بیک زمان مرتب ثباتی سخن میگوید و حادثات ضعیفی الفاظ و عبارات آن سخن است بعلم طبیعی بر آن الفاظ و عبارات و مداوای آنها معروض پیدا میکنیم و بعلفه اولی معانی حقیقی آنها را درمی یابیم .

بنا بر تحقیقاتی که بعمل آمد وجود روح یعنی نفس مدرك مسلم است و در وجود  
تصورهایی که از محسوسات در ذهن حاصل میشود یز شک نیست اما از خود نفس در ذهن  
تصویری نیست و نمیتواند باشد زیرا چنانکه گفته شد تصور امری است افعالی و نفس  
ذاتی است فعال بلکه عین فعالیت است پس اضافه تصور بر نفس جمع صدین است و اگر  
کسی توقع کند که از نفس تصویری داشته باشد مانند آب که بخواهد شب را آتیه روز  
بسازد. نفس معاوم هست اما متصور نیست.

بر کلی در کتابهای خود که پیش ازین نام برده ایم همه ایراد هائی را هم که ممکن دانسته است که بر عقاید او وارد کند پیش بینی کرده و جواب داده و ما بعضی از آنها اشاره کرده ایم و بتفصیل نمیرد ازیم از فلسفه خود در علوم ریاضی و طبیعی هم تا بحی گرفته است که حاجت بیان آنها نیست همینقدر میگوئیم او نیز مانند همه حکمائى که در عقاید و نظریات خویش راسخ بوده اند چنین پنداشته است که اصول مسائل مربوط بحقیقت را بدست آورده و سیاری از مشکلات را حل کرده است چنانکه برایایى برای فلسفه خود می شمارد و میگوید چون حقیقت دانش جوهر مدی و جسمانی را می کردیم چندین بحث از مباحث علمی و فلسفی که قرنهای فکر مرمر را مشغول داشته از میان برداشته میشود از قبیل اینکه آیا جسم ممکن است در شش و آب و آتش و غیره در تقسیم است و آیا جسم بر روح تاثیر دارد و میسر و معسر و غنی و فقیر و ... ماده مدیه است یا حادث است و از عده بوحود آمده است و ... معد حقیقت در بد و زرد و گر حقیقت دارد جسمانی است بر روحانی و بر و سبب بر فلسفه روحی سیاری را معاند

(۱) البته توحه فرموده اند که عقاید و کلی معنیه ما را بشناسند و بدین ترتیب،

مرتفع میگردد . مذہبهای فاسد مادی بی‌موضوع و انکار روح بی‌معنی میشود ، شرک و بت پرستی یا انکار صانع و یدینی از میان میرود ، و همچنین بسیاری چیزهای دیگر که شرح آنها ضرورت ندارد .

## بخش دوم

### هیوم و حکمای دیگر انگلیسی سده هیجدهم

دوید هیوم (۱) از مردم اسکاتلند در سال ۱۷۱۱ بگیتی آمده و از آغاز جوانی بلکه از کودکی آثار دانشمندی در او هویدا بود . خانوادش او را برای داخل شدن در حوزه قضائی تربیت میکردند اما رغبت بآن کار نکرد . خواست بکسب و تجارت بپردازد با طبعش سازگار نبود . سفری بفرانسه رفت و در گوشه بکارهای علمی مشغول شد و تصنیفی را که از مهمترین آثار فلسفی اوست «و کتاب طبیعت انسان» (۲) نام دارد در بیست و هشت سالگی منتشر ساخت و آن امروز از کتابهای نامی بشمار میرود و لیکن آنزمان محل اعتنا شد . بعدها هیوم عقاید فلسفی خود را بصورت‌های دیگر و بنامهای دیگر منتشر نمود و بیشتر طرف توجه شد

باری چندی پس از انتشار «کتاب طبیعت انسان» از فرانسه بمیمن باز گشت و زندگانی ساده برای خود ترتیب داد و چند سالی مشغول تألیفی در تاریخ انگلستان بود و آن کتاب او را در ردیف مورخان بزرگ درآورد . و او نخستین کسی است که در تاریخ نویسی از نقل جنگها و اعمال پادشاهان تجاوز کرده بتحقیق امور زندگانی مردم نیز پرداخت . پس کم کم بسبب آثاری که از او پی در پی بظهور رسید شهرت و اعتباری بسزا پیدا کرد تا آنجا که بمقام معاونت وزارت رسید اما زندگانی سیاسی را نپسندید و بزودی بگوشه نشینی برگشت . مردی مهربان و دوستی وفادار و خوش معاشرت بود نسبت باهل فضل و کمال محبت و مساعدت خاص داشت . پادانشمندان فرانسه که معاصر او بودند نیز دوستی میورزید . ژان ژاک روسو نویسنده معروف فرانسه را بانگلستان برد که رفاهی در حال او بدهد اما کارشان سخت برنجش کشید و ظاهراً روسو سوء ظنی بیجا حاصل کرده و تقصیر با او بوده است . هیوم تصنیفها در فلسفه و تاریخ و سیاست و اقتصاد و مباحث دینی و اخلاقی متعدد دارد و لیکن ذکر آنها بی ضرورت است . وفات او در سال ۱۷۷۶ در شصت و پنج سالگی روی داده است .



انقلابی که در آغاز سده مفدهم در فلسفه اروپا دست داد و شجاعت فکری که بیکن انگلیسی و دکارت فرانسوی بروز دادند برای دانش طلبان راهی باز کرد

(۱) David Hume دوید تنفط انگلیسی داود است .

(۲) Traite de la Nature humaine

که در اواخر سده هیجدهم منتهی با انقلاب دیگری در فلسفه گردید و آن در اهمیت کمتر از انقلاب اول نبود باین معنی که دکارت با آنکه همه معلومات پیشین را محل تردید ساخت و خواست علم و حکمت را بر پایه تازه بگذارد هر چند بنیاد علوم طبیعی را دیگرگون نمود و بریاضیات هم ترقی شایان داد و در این دو رشته مقصودی را که داشت حاصل کرد و لیکن فلسفه اولی را دوباره بر همان اساس سابق گذاشت یعنی در عالم طبیعت جوهر جسمانی فرض کرد که منشأ آثار محسوس است و در وجود انسان جوهری روحانی و عقلانی قائل شد که ادراک و اراده منتسب باوست و این امور را مسلم پنداشت و درست باین مقام بر نیامد که حقیقت ادراک و اراده انسانی چیست . پیروان او هم خواه آنها که صرف تابع او بودند خواه کسانی که رأی و نظر مستقل در فلسفه داشتند در همان راه قدم زدند و هر چه بحث کردند در این بود که جوهر یکی است یا دو تا است و اگر یکی است جسمانیست یا روحانی و اگر دو تا است باهم چه مناسبات دارند. فقط در انگلستان لاک این بحث را پیش کشید که معلومات برای انسان چگونه حاصل میشود و در این باب تحقیقاتی کرد که اجمالاً باز نمودیم و اشاره کردیم که او افکار فلسفی را بمجرای تازه انداخت سپس بر کلی بوجه دیگری در همین بحث وارد شد و خلاصه نظر او را هم بیان کردیم .

این مباحثات مقدمه انقلابی بود که در اواخر سده هیجدهم بدست یاری کانت آلمانی در فلسفه واقع شد و کسی که بدستی زمینه این انقلاب را آماده کرد هیوم بود که اینک باید فلسفه او را بشناسانیم .

از زمان دیرین گفته بودند فلسفه برای معرفت بحقیقت وجود است و چنانکه گفتیم بحث مهم فلسفی در باره حقیقت جسم و روح بود و این مباحثات و فلسفه اولی می گفتند . هیوم گفت این بحث بی حاصل است و سخنانی که در این باب میرانند بی معنی است خود را با الفاظ مشغول میکنند و بمردمان سطحی ظاهر بین امایش دانشمندی می دهند نخست کاری که باید کرد اینست که ببینیم انسان تا چه اندازه توانائی دانش و معرفت دارد علم هر چه باشد نتیجه عقل انسان است پس اول باید میزان عقل را که میخواهد در حقیقت اشیاء حکم کند بدست آورد و قدرت و توانائی ادراک را سنجید و معلوم کرد که معانی و مفاهیمی که بنیاد علم میباشند چه حال دارند و عقل در فکر و استدلال چه عملیات میکند ؛ عبارت دیگر باید عقل و ادراک انسان را موضوع تحقیق و نقادی قرار داد . در شرایط حصول علم و حکمت و منشاء تصورات فسمی و حدود و صلاحیت آنها باید مطالعات نمود و در این جمله همان روشی را باید اختیار کرد که در علوم طبیعی بکار بردند و این ترقیات را حاصل نمودند یعنی روش تجربه را پیش باید گرفت و خیال بفرای کنار باید گذاشت زیرا همچنانکه حقیقت جسم را نمیتوانیم در پی حقیقت نفس را هم نمیدانیم و باید آثارش را بنظر سنجیده و بآزمایش در آوریم و این روشی است که در



همه علوم باید بکاربرد و تنها از این راه معرفت حقیقی دست می‌دهد. کسانی که این طریق را پیش گرفتند در علوم طبیعی چنان کامیاب شدند که قواعد حرکت ستارگان را کشف کردند ما چرا باند ناامید باشیم از اینکه قواعد عقل خویش را بدست بیاوریم؟

نظر باینکه هیوم میگوید حقیقت جسم یا حقیقت روح را نمیتوانیم معلوم کنیم چنین مینماید که از شکاکان و سوفسطائیان (۱) است ولیکن شکاک شاید اما سوفسطائی نیست چه سوفسطائی علم را برای انسان ممکن نمیداند و هیوم منکر علم نیست فقط منکر کسانی است که در حقایق حکم بتی میکنند و خیالبافیهای خود را علم می‌پندارند هیوم میگوید فلسفه را هم از راهش باید جست از فرضیات باید دست کشید و بتجربه و مشاهده بنیادی محکم برای معرفت نفس (روان شناسی) باید گذاشت. البته تازمانیکه حقیقت بدست نیامده فیلسوف در مطالب حکم قحطی نمیکند و در عالم تردید میماند و جز این نباید باشد اما این تکلیف فیلسوف است که اهل نظر است نه تکلیف کسانی که اهل عملند آنها باید امور را چنانکه در مییابند یقین دانسته میزان و مآخذ کار قرار دهند و در عمل معطل نمانند اما فیلسوف باید نگران باشد که یقین علمی حاصل نماید و از شرایط جستجوی علم اینست که جوینده نظر بنتایج عملی که از معلوماتش حاصل میشود و صلاح و فساد که از آن نظر میرسد نداشته باشد یعنی نباید مقید باشد که تحقیقاتش او را بفلان عقیده دینی یا مذهبی یا فلسفی یا اخلاقی یا سیاسی برساند چه اگر این قید را داشته باشد بحقیقت نمیرسد و مصلحت هائی که صلاح اندیشان در نظر میگیرند و میخواهند علم و معرفت را بسوی آنها بکشانند برآستی مصلحت نیستند و مصلحت جز حقیقت چیزی نمیتواند باشد و حکیم جز حقیقت چیزی را نباید منظور بدارد.

اکنون ببینیم هیوم در تحقیقات خود بکجا رسید خلاصه آن را اینقرار است.



پیشینیان و آخر از همه بر کلی مدعی بودند که نفس جوهر است و وجودی بذات خود دارد و او مبدأ ادراک است ولیکن از مطالعه دقیق برای ما معرفتی بر نفس حاصل نمیشود جز مجموعه از احوال یا ادراکات که باهم مناسباتی دارند و بواسطه آنها بهم پیوسته اند. آن ادراکات دو قسمند بعضی قوت دارند و آنها تأثرات (۲) فلی هستند یعنی احساساتی که شخص فعلاً درک میکند مانند رنگ سرخی و زردی که می‌بیند یا گرمی و سردی که حس میکند و مهر و کین و خواهش و اراده هم ملحق باین احساسات است.

(۱) Sceptiques در جلد نخستین این کتاب باز نمودیم که جماعتی از حکما منکر شدند که درک حقیقت برای انسان ممکن باشد و میان ما آن جماعت معروف بسوفسطائی میباشد و این غیر از آنست که شخص در امری از امور شك داشته باشد زیرا که انسان تاشك نکند بعلم نمیرسد بلکه دکار در همه چیز شك کرد.

(۲) Impressions

بعضی دیگر ادراکات ضعیفند مانند سرخی و سبزی و رنج و شادی که شخص بیاد میآورد یا تخیل میکنند و آن‌ها تصورات یا معانی یا مفاهیمند (۱) و در هر حال منشأ آن‌ها هم حس است تصورات که پیشینیان آن‌ها را تصویر اشیاء و حقایق در ذهن میدانستند تصویر هستند اما نه از اشیاء بلکه در واقع تصویر ضعیف شده تأثرات فعلی و حسی میباشند و حتی آنچه معقولات مینامیم و مرتبه بلند برای آن‌ها قائلیم نیستند مگر احساساتی که خفیف و ضعیف شده یا بایکدیگر مرکب گردیده‌اند.

اینست تار و پود بافته افکار ما و عقل جز ترکیب کردن و مرتبط ساختن این اجزا و مبادی کار دیگری نمیکند حتی تصورات ذات باری هم جز این نیست که ذهن به احوال خود و فضائلی که در خویش میبیند از خردمندی و مهر باری و دانشمندی و جز آن مراجعه میکنند همان فضائل را در مرتبه اعلی و بی پایان برای خدا تصور مینماید و همچنانکه کور مادر زاد ممکن نیست تصور رنگ و روشنائی داشته باشد نفس هم اگر از کلیه تأثراتی که از حواس روی میدهد عاری باشد معدوم خواهد بود.

تأثرات حسی چیست و بچه طریق دست میدهند نمیدانیم و تحقیق آن بر عهده فلسفه نیست مربوط بعلم طب است و وظیفه فیلسوف تحقیق در احوال تصورات و روابط آنهاست.

این تصورات که بطریق مذکور حاصل میشود پراکنده و بی ترتیب نیستند مرتبط و مرتبند پس معلوم میشود که ترکیب و تعاقب و ارتباط آن‌ها اصول و قواعدی دارد و آن اصول یکی مشابهت (۲) است و یکی مجاورت (۳) زمانی یا مکانی و یکی عنایت (۴) متلا من هرگاه دو کس دیده باشم که بیکدیگر شباهتی دارند یا اینکه آن‌ها را در یک هنگام یا یکجا دیده باشم چون یکی را باز بینم از دیگری یاد میکنم یا چون دود بینم یاد از آتش میکنم. پس تنبه و تفکر و تعقل یعنی کلیه اعمال ذهنی و عقلی جز این نیست که تصورات را باهم جمع کنند با اصطلاح علمای روان شناسی تداعی معانی (۵) نمایند که آن معانی چنان که گفته‌ام همه از تأثرات حسی حاصل شده‌اند و آن جمع و تداعی هم عملیست که بخودی خود بطبیعت واقع میشود.

پس قوه خیال است که منشأ اصلی تعقل است زیرا که یاد کردن از چیزی بقوه خیال دست میدهد.

بنابرین علم انسان خلاصه تجربه‌ای گذشته اوست و محدود است بمحسوسات او و پیش بینی که شخص از راه علم میکند جز این نیست که یاد گذشته‌ها را آورده بر میگردد.

اما ذات و جوهر که فیلسوفان این قدر در آن بحث کرده‌اند آنچه جوهر جسمانی

(۱) Ideas متبذین تأثرات و تصورات که حس و سهواً هیوم است و بر حس و قوه قرار دارد

(۲) Cause - Consequence - Resemblance (۳) - (۴)

(۵) Association d'ideas



قوت یافتن تصور است در ذهن بواسطه تأییدی که تأثر اراو میکند بقوه خیال و هر چه  
تأثر بیشتر مکرر شود چنانکه عادت دست دهد تصور بیشتر قوت می یابد (۱)

\*\*\*

در مسائل مربوط به الهیات و عقاید دینی هم هیوم همان قسم تحقیقات نموده است  
در باب نفس مثلاً تحقیق میکند که گفته اند مجرد است چون واحد است و تقسیم پذیر نیست  
و حال آن که واحد بودنش را معلوم کردیم ار چه قرار است تقسیم پذیر بودنش هم چگونه  
میشود در صورتی که ادراک به در ا میکند و بعد که کمیت است تقسیم پذیر است؟

در اثبات صانع برهان ای می آورند که وجود عالم خلقت دلیل بر وجود خالق  
است ولیکن این قیاس درست نیست  
زیرا که جهان با ن عصب را قیاس به مصنوعات با چیر اسان میکند و بحالقی  
مرت کارگران شری میدهند.

برهان لمی هم که ضرورت وجود واحد را میرساند مقنع نیست. از کجا که  
وجود واجب ضرور باشد و اگر هم ضرورت داشته باشد از کجا که خود ماده وجودش  
واجب باشد.

در باب حکمت ناله هم میتوان تشکیک کرد که آیا خداوند عاقل بود که عالمی  
جنس کند که در او شروندی باشد و بکنه لطیف ایست که همین وجود شر و بدی که  
می تواند مایه تشکیک وجود حکمت باشد در بد عالمه مایه اعتقاد بوجود حق در  
مصلحت است برای اینکه مردم پناهگهی می خواهند که ایشان را آراسیب شروندی  
محفوظ ندارد.

در علم اخلاق بعقیده هیوم اساس همان است که اسان حویدی خوشی است و شاید  
شد و ری خوش بودن باید کار پسندیده بکند و سود خود را در سود دیگران بد بد  
میران پسندیده و ناپسند بودن کار هم همین تصدیق و تکذیب عموم است و اینکه  
گفتند یکی و بدی زبرد مردم مختلف است و مرن ندارد در اصول عقاید و حقیقتی  
است

در استگونی و دلاوری و خون مردی و آزدگی بیش همه قوم و قدر پسندیده است  
بعد در رد قومی پسندیده و رصایقه ناپسند است و صرع و مور و رادی است که  
حسن و قبح و ذبح و سزاها همه کمالات و منقصات مردم و ممکن است

\*\*\*

ری مکنه از برای سخن پرهیز کنیم تحفه ت هیوم در بخش فصل  
میدانم هر چند در جور بصیرت است خاصه مقصد نیست که هیوم همسو گفت و نسوف

۱۱ - چه جهت است که ر - ر - ری ریح ر - R  
روان موجب کرب و ر - ر - ر - ر - R

نیست بلکه نقاد (۱) فلسفه است هر چند نقادی هم قسمی از فیلسوف بودن است و نتیجه نقادی او تشکیک در وجود ذوات (۲) است خواه ذوات ذهنی و درونی یعنی روحانی (۳) و نفسانی خواه بیرونی یعنی جسمانی (۴) و فقط چیزی که بوجودش تصدیق دارد عوارض و حادثات (۵) است که در ذهن ایجاد نافر (۶) و تصور (۷) یا صور و معانی میکنند. معانی را تصویر و شبیح و رونوشت (۸) صور محسوس مینماید و باین وجه معقولات را هم منتهی بمحسوسات مینماید و علم انسان را منحصر در تجربه حسی (۹) قرار میدهد و در نتیجه در اکثر عقاید راسخ فیلسوفان و فلسفه جزمی (۱۰) ایشان تزلزل میاندازد و شکاک میشود.

اما چنانکه پیش اشاره کردیم هیوم تزلزل و تشکیک را تنها در تحقیق فلسفی جایز می شمارد بلکه واجب میدانند که این تشکیکها بشود تا علم و حکمت بنیاد استوار بیابد. چون غرضش انکار و عناد نیست تحقیق است و در عمل و اصول اخلاق و سیاست و اقتصاد عقاید محکم دارد. از جمله اینکه رابطه علت و معلول را که در فلسفه مورد تردید ساخته در اخلاق و سیاست سخت جاری میداند تا آنجا که از اصحاب و جوب (۱۲) می شود و علم تاریخ را بر اساس تحقیق فلسفی میگذارد که بشر طبیعتی مخصوص دارد و از آن تخلف نمیکند و اعمالش را هم نتیجه حتمی است و «هر کسی آن درود عاقبت کار که کشت» و فایده حقیقی تاریخ اینست که اصول و قواعد طبیعت انسان را که دائمی و عمومی میباشد و نتیجه اعمال را که حتمی است نشان بدهد.

از آنچه تا کنون گفته ایم دانسته میشود که نقادی فلسفه و علم را فرنیس بیکن آغاز کرده و لاک دنیال آن را گرفته و بر کلی نشیوه دیگر در آن وارد شده و هیوم این

(۱) Critique در ترجمه این کلمه از لفظ انتقاد دوری جستیم برای اینکه امروز معنی متبادر بهن از این لفظ در میان ما عیب جوئی است و حال آنکه مقصود عیب جوئی از کسی یا چیزی نیست بلکه مرد معنی حقیقی نقادی است یعنی سنجیدن و حق و باطل را تشخیص دادن و این لفظ در نزد اروپائیان در هر مورد بکار می رود ولیکن در فلسفه حدید اصطلاح خاص است برای فلسفه هیوم و مخصوص فلسفه کانت که از این پس بیان خواهیم کرد و مقصود نقادی و تحقیق در چگونگی عیب و عجز است و مورد بحث ساختن معلومات برای اینکه تکلیف دانش - صلب در جستجوی دانش روشن شود و انتقاد از تعلیمات حکما در ضمن این نقادی به تسع و چهار پیش میاید به یکباره هیوم و کانت نقد حکمای پیشین باشد خوانندگان ما در فصل های آینده بی نکته را همواره باید متوجه باشند.

Spirituelles (۴) Essences یا Substances

Phénomènes (۵) Matérielles یا Corporelles

Copie (۸) Idée (۷) Sensation یا Impression

(۹) Empirisme (۱۰) Dogmatisme (۱۱) Sceptique و فلسفه اش Scepticisme است

(۱۲) مقصود و خوب تر ترتب معلول بر علت است که در صفحه ۷۱ و ۷۲ احتمالاً توضیح کرده ایم

(determinisme)

## فصل ششم

مشرَب را بدوستی روشن و آشکار ساخته است و این مردم همه انگلیسی بوده اند البت تحقیقات ایشان تمام نیست و عیب و نقص دارد اما هنرشان تأسیس این شیوه است. در سده هیجدهم بسیاری از حکمای فرانسه هم این شیوه را پسندیدند و پیروی نمودند چنانکه در فصل آینده خواهیم دید. سرانجام کانت آلمانی بر اهنمائی هیوم در این خط افتاد و بسا اصلاح خطاها و تکمیل نقصهای او ورق و ایکباره برگردانید.



اما حکمای دیگر انگلیسی در سده هیجدهم و آغاز سده نوزدهم تعلیماتشان آن اندازه تازگی و اهمیت ندارد که بیانش در این مختصر واجب باشد. برای اینکه نام ایشان از درج کلام ساقط نشود گوئیم یکی از آنها طامس رید (۱) با عقاید هیوم مخالف بود و از جمله در اینکه علیت تنها این نیست که امور دنبال یکدیگر بیایند گفته است شب و روز و سرما و گرما با کمال نظم همواره دنبال یکدیگر می آیند و هیچکس نگفته است میان آنها رابطه علیتست. یکی دیگر آدم اسمیت (۲) بنیاد کننده علم ثروت ملل یا سیاست اقتصادی است و تصنیف او در این فن از کتابهای نامی دنیاست و او کتابی در اخلاق نوشته و بنیاد فضایل و اعمال انسان را بر انصاف و همدردی نسبت با بنیاد نوع دانسته است یکی دیگر دیو گلد استورت (۳) نام دارد که در اصول اخلاق اهمیت تام بقاعده تداعی معانی داده است و یکی دیگر بنتم (۴) است که تعلیماتش در وضع قوانین قضائی اروپا تأثیرات نیکو بخشیده است. گروهی از دانشمندان نیز بوده اند که از علماء علم طبیعی میباشند و نظرهای فلسفی هم اظهار داشته اند و لیکن از نام بردن و تفصیل عقاید ایشان بناچار خود داری میکنیم.

## فصل ششم

### حکمای فرانسه در سده هیجدهم

سده هیجدهم را در تاریخ فرانسه عصر فیلسوفان میگویند و لیکن آن فیلسوفان بمسائل حکمت نظری چندان توجه ننموده و بیشتر بامور سیاسی و اخلاقی پرداخته اند و حکمرا با این آمیخته اند چنانکه می توان گفت بیانت احوال ایشان تاریخ ادبیات بیشتر موضوع است تا بتاریخ فلسفه. اگر هم بحکمت نظری توجهی کرده اند برای انتقاد و نه نسبت فلسفه اولی و مخصوصاً ادبیات زن ستهزاء و اعتقادی دراز کرده اند و قید و بند رعایت چارب بزرگان دین و دیار رها کرده خود را آزاد مکر خو نند (۵) و بعضی از ایشان یکسره مادی و منکر روحانیت بودند و بعضی مکر نبودند ولیکن بتقید

(۱) Adam Smith (۲) Thomas Reid

(۳) Jeremy Bentham (۴) Dugald Stewart

(۵) Libre penseur

حکمای پیشین وقتی نگداشته و آنها را خیالیافی و لفاظی پنداشته اند. از این جمله آنان که صاحب نظر و هوشمند بودند در فلسفه نظر به تحقیقات لاک و هیوم داشتند و در علوم طبیعی و ریاضی پیر و نیوتن بودند. در سیاست هم روش حکومت انگلیس را میپسندیدند و آنرا ترویج میکردند چنانکه میتوان گفت در سده هیجدهم فرانسویان از هر جهت پیر و انگلیسان بوده اند. رویهمرفته حکمای فرانسوی آن دوره در حکمت نظری هنری نشان نداده اند اما در اخلاق و سیاست و امور اجتماعی مقامی بلند دارند. بیشتر از این جهت که فصیح و بلیغ و خوش بیان و شیرین سخن بودند و تحقیقات خود را بشیوه داستان سرایی و تباریخ نویسی یا بهر وجه دیگر که ادامی کردند جنبه خطابه و شاعری یا انتقاد و مطایبه و استهزاء بآن میدادند چنانکه برای عامه مردم قابل فهم و دلنشین بود باین واسطه آنچه را هم که مبتکر نبودند و از دیگران گرفته بودند بهتر از صاحبان آن افکار جلوه میدادند. بیاناتشان هم عوام را مجذوب میکرد هم پسند خواص بود. پادشاهان و اعیان به صحبت ایشان مشتاق میشدند و بانوان ناکمال مجالس خود را بحضور آنها رونق میدادند از اینرو حق اینست که آن جماعت در بیدار کردن مردم نسبت ببدی اوضاع و معایب امور اجتماعی یا اخلاقی و هوشیار ساختن آنها نسبت باوهام و خرافاتی که جهل یا غرض در اذهان راسخ نموده حق بزرگ ر کلیه وع بشر دارند و در این راه مجاهده کرده اند و در نتیجه آثار قلمی ایشان در فرانسه در پایان سده هیجدهم و در کشورهای دیگر اروپا در آغاز سده نوزدهم افکار و اوضاع را یکسره منقلب نمود.

کسانی که بخواهند از تفصیل این اجمال آگاهی یابند بتاریخ ادبیات فرانسه مراجعه کنند و بر احوال و آثار نویسندگان سده هیجدهم شناسا شوند. ما در اینجا فقط برگزین آنها را اجمالاً معرفی میکنیم تا سر رشته بدست آید.

## بخش اول

### فوتنل

فرانتواژ فوتنل (۱) در سده سال عمر کرد (از ۱۶۵۷ تا ۱۷۵۷) ویمی از این عمر در سده هفدهم ویم دیگرش در سده هیجدهم بوده است زندگانی او تفصیلی ندارد مردی ص و خوش بیان و خوش ذوق و نویسنده شیرین سخن و سالهای دراز عضو آکادمی علمی پاریس بود و مدیری آن مجمع اشتمال داشت هریک از اعضای آکادمی که بدرود حق ن میگفتند فوتنل بر حسب وصیه ستایشنامه برای او می نگاشت مجموعه این ستایش نامه ها (۲) کنای شده که خودش سودمند و دلکس است. در علم و حکمت پیر و دکوت بود و لیکن مفسد و بی رعیت نداشت و درباره مسائل علم انسانی روش اصحاب حس و تجربه را می پسندید تأثیر عمده او شرعیه بود که نوشته هایش هم بعضلاً سودمی تحسین

# سیر حکمت در اروپا از مرتضی محمد علی

فصل ششم

۵۸۶۵

و همه عامه را دلنشین می‌شد و از کسانی است که بعلم جامعه ادب پو شانیده است. معروف ترین یادگار او کتابی است بنام «گفتگو در تعدد عوالم مسکون» (۱) و آن یکی از نخستین کتب الهی است که هیئت جدید را بی پرده و زبانی بسیار شیرین بیان نموده و نکات لطیف نیز در آن گنجانیده است مانند اینکه بشر بیچاره چقدر حقیر و عالم خلقت چه سترک است. و نیز اینکه قدما اجرام آسمانی را از کون و فساد آسوده دانسته بودند بصیرت است که گل بوستان که پنج شش روزی بیش دوام ندارد بگوید هرگز ندیده ایم که باغبانی بمیرد. و نیز عجب خود پسندی سفاکت آمیزی است که انسان چنان پندارد که کلیه طبیعت برای مصرف او خلق شده و خورشید و ماه برای روشنی چشم ما و ستارگان برای حظ نظر ما هستند. و نیز اینکه علم بشر چه اداره محدود و عقل او چقدر عاجز است و شاید که در کرات دیگر موجوداتی باشند که حواس ظاهر و باطن ایسان بیس از ما و بر معرفت حقایق بسی تواناتر از ما باشند.

یکی از مسائل که آن زمان اهل تحقیق مطرح کرده بودند این بود که آیا حکمای قدیم برداشتمندان جدید را تری دارند یا امر بعکس است؟ جماعتی قده را امریت میدادند و بعضی طرفداری از متأخرین میکردند و بعضی از گروه دوم و در عقیده داشت که متأخرین در علم یعنی در ریاضیات و طبیعیات و متقدمین را تری دارند و معرفت انسان روز بروز در ترقی است و احوال او سبب ترقی عده همواره و پیروزی هرود و دانش پیوسته از کثرت بوخت می گراید. و باید بیاد آورد که این سبب که هر روز پس پا افتاده است آن زمان تارکی داشت و فوئسل از مؤسسان و مروجان عقیده است در امور تاریخی و مسائل دینی هم تحقیق می کردند که با کمال احتیاط که سبب می موده و رسانیده است که عقاید پذیرفتنی آن است که جبرال علی نیست آید و آنچه در سرتار نباشد مردود است. تألیف و تصنیف بسیار در آن امّیه امروزی رسیده است همان است که نام بردیم.

بخش دوم



نامه هائی است از قول چند نفر ایرانی فرضی که بفرانسه مسافرت کرده و از اوضاع و احوال اروپائیان مخصوصاً فرانسویان آنچه میبینند و در میابند یکدیگر و بکسان خود مینویسند و نقل میکنند و نکته سنجی و انتقاد مینمایند. دیگر کتابی است در فلسفه تاریخ و تحقیق در علل ترقی و تنزل رومین (۱) و بواسطه این کتاب و بعضی نوشته های دیگرش منتسکیو از نخستین کسانیست که در تاریخ بنظر فلسفی نگریسته و در امور تاریخی رابطه علت و معلول تشخیص داده و نمایان کرده است که مسئله قضا و قدر و مشیت الهی بجای خود درست است و لیکن هر چه روی میدهد علت دارد و جریان امور با سبب است و هر عملی را نتیجه حتمی است و کافی نیست که هر چه واقع میشود بگوئیم خواست خدا بود

و لیکن اثر بزرگ منتسکیو که او را در حکمت عملی و سیاست مدنی در ردیف فیلسوفان میآورد کتابیست بنام «روح قوانین» (۲) که در واقع فلسفه قوانین و شرایط قانون گذاری است و پس از تحقیقات افلاطون و ارسطو معتبرترین کتابی است که در این موضوع نوشته شده است.

منتسکیو طبعی معتدل و آرام داشته و با انقلاب و دیگر گونی ناگهانی کارها معتقد نبوده و مدارا و تدبیر را در اصلاح امور لازم میدانسته است. عقاید سیاسی او بیشتر از لاک اقتباس شده و کلیه اوضاع انگلستان را خیلی میپسندیده است و بسیاری از عقایدی که در کتابهای خود اظهار نموده از آنها فرا گرفته است. با اصول عقاید و نکات مهم تحقیقات او در اینجا خیلی مختصراً و بوجهی که فهم آن برای خوانندگان ما آسان و سودمند باشد اشاره میکنیم.

چون انسان باید با هم چنان خود با اجتماع زندگی کند چاره جز این نیست که روابط میان مردم بحکم قانون مشخص شود خواه قانون نوشته و مدون باشد و خواه بر حسب آداب و عادات مقرر شود و اگر جماعتی بی قانون زندگی کنند در میان آنها آزادی و امنیت نخواهد بود زیرا هر کس بنده قویتر از خود خواهد شد و چون برای اینکه انسان بحوشی زندگی کند باید آزاد و آسوده خاطر باشد پس مهم ترین چیزی که در زندگی منظور نظر است قانون است که بواسطه آن آزادی همه تأمین میشود. و از یکطرف معنی آزادی ایست که شخص در آنچه قانون منع نکرده است مختار عمل خود بوده و از هیچ چیز ممنوع نباشد مگر بحکم قانون و از طرف دیگر بهترین قوانین آن است که مردم را تا آنکه که مصدحت عامه اقتضای آن دارد درجه آزادی نایل سازد. پس قانون گرایی یکی از مهمترین کارهاست و عمده قانون گرایی یکی از شریفترین علوم است و منتی بر آنست که معیوم کنیم که با احوال تاریخی و مادی و معنوی خاصی که هر قومی

(۱) Considerations sur les causes de la grandeur et de la

décadence des Romains

L'Esprit des Loix (۲)

دارد چه قوانین میان ایشان باید مقرر باشد تا منتها درجه آزادی و امنیت یعنی مساوات ترین اوضاع برای خوشی آنها فراهم گردد. و منتسب کیودرجائی میگوید نهایت سعادت من اینست که کاری بکنم که فرمان دهندگان بروطیفه خود آگاه تر شوند و فرمان برندگان از فرمان بردن دلخوش باشند،

قوانین در میان مردم بی قاعده و بدلخواه مقرر نمیشود و قواعد و اصولی دارد چه نه کارهای خدا بیقاعده و بی نظام و دلخواهی است و نه کارهای مردم و نه امور طبیعی و همه چیز در تحت ضابطه و اصول است. بعضی از معققان گمان برده اند نیک و بد داد و بیداد بکلی تابع وضع است یعنی در هیئت اجتماعیه هر چه را منع کنند زشت میشود و هر چه را جائز کنند زیبا خواهد بود و این البته چنین نیست و این سخن مانند آنست که بگویند متساوی بودن و نبودن شعاع های دایره باختیار مهندس است و پیش از آنکه کسی دایره رسم کند شعاعها همه متساوی نبوده اند.

از طرف دیگر بعضی از دانشمندان نظر بتفاوت هائی که در آداب و قوانین اقوام مختلف دیده بودند گمان بردند آن مقررات موجب تصادف یا بدلخواه و رؤسوا وضع شده است اما ضوابط و قوانینی طبیعی بطور مطلق هست که اگر آنها را بجوئیم و بیابیم بهترین اوضاع برای اصلاح حال مردم فراهم و بر طبق آنها هیئت اجتماعیه بنیکوترین وجهی که ممکن است اداره میشود و دانشمندان مزبور روفق این عقیده جوابی آن قوانین طبیعی بوده اند اما این عقیده هم غلط است البته قواعدی هست که تغیر از آنها جایز نیست، متلاداد بیکسو و بپس برداشتن آردی به از بندگی است و دانی بهتر از نادانی است اما اینها اصول کلی است نه قوانین و بایست دید چه قوانینی باید مقرر شود تا این اصول کلی مرعی و منظور گردد و اشکال اینجاست که یکدستگاه قانونی که مناسب حال همه قوم و ملل باشد نیست و هر قومی و هر کشوری مقتضیاتی دارد که حای دیگر ندارد و قوانین هر قوم باید با احوال اقلیمی و اخلاقی و آداب و رسوم و عقاید دینی و استعدادات قوم متناسب باشد و این مناسبات را قانون گران باید بسورعی بتکمیل و اگر بیاندو مکنند قوانینش مجری نمی شود و محترم نمیماند و هر تنی بر آن نیندساخته شود باید رخواست دهد.

قوانین و مقررات و دستگاه حکومتی که بر طبق آنها ترتیب دهند کاملاً مناسب دستگاه کارخانه های ماشینی است که اگر چرخ و ماشین های آن را سازان که سزاوارست ترتیب بدهد و همه متناسب سازند کارخانه کار می کند و کار نمی کند و بحتی مهندس نیست که هر قسم ماشین و مصالح که در نحوه و ست قرار دهد و یکس کار یکی هم را اختیار و بیرون ببرد و هر که قواعد و قوانین را منظور ندارد مقصود حاصل نمی شود و مهندس قانون است که قانون عذر ندارد و هر کار که در مقتضای حال باشد

دو نوع هم در واقع ضروری است که میان چیره هست و از طبیعت آنها بر می آید و قانون حقیقی انسانی هم عقل سلطانی است که باید حدی که باشد عقل کیات را بدست میدهد

وقایع هر قوم و هر کشور موارد خاصی است که آن کلیات عقلی بکار می‌رود  
حکومت در دنیا سه قسم دیده شده است، جمهوری (۱) و پادشاهی (۲) و خود سرانه  
یا دلقواهی (۳)

جمهوری حکومت جماعت است و آن دو قسم است. اگر جمیع مردم در حکومت دخیل  
باشند دموکراسی (۴) گویند یعنی حکومت عامه و اگر جماعتی از مردم حاکم باشند  
اریستوکراسی (۵) گویند یعنی حکومت خواص. در هر صورت بنیاد این قسم حکومت  
یعنی شرط آن میهن پرستی است و قانون خواهی و رعایت مساوات میان مردم و احترام  
حقوق هر کس و حاضر بودن حکومت کنندگان بایسکه خیر و صلاح عموم را بر نفع شخصی  
برتری دهد و برای ادای وظیفه مداکاری کنند و از اغراض خود بگذرند.

حکومت پادشاهی آنست که حکومت با پادشاه باشد و او بر طبق قانون با مردم  
رفتار کند و شرط این قسم حکومت اینست که میان پادشاه و رعیت طبقات متوسطی باشند  
دارای حیثیات و مزایا که بتواند اراده پادشاه را بر رعیت برسانند و حوائج رعیت را به  
پادشاه نمایند و بنیاد این قسم حکومت، بر شرافت و غیرت و آبرومندی طبقات متوسط  
است که حفظ حیثیات خود مقید باشند.

حکومت خود سرانه و دلقواهی آنست که در روابط میان حکومت و مردم قید و بندی  
نبوده و هوا و هوس حاکم مدار امر باشد بعبارت دیگر کارها فقط بزور پیش برود و  
بنیاد این قسم حکومت ترس است.

مثال صحیح از حکومت جمهوری دموکراسی دولت قدیم یونانی آتن است و دول  
جدید سوئیس و هلند و مال صحیح از حکومت جمهوری اریستوکراسی دولت قدیم روم  
است مال صحیح حکومت پادشاهی دولت انگلیس است و مثال صحیح حکومت خود -  
سرانه آنست که برد اقوام وحشی دیده میشود. و باید بخاطر داشت که این تحقیقات را  
منتسب به بدایت دویست سال پیش ارای کرده و اوضاع آن زمان را در نظر داشته که  
دولت ها - جمهوری و دولت فرانسه - پادشاهی بوده و بسیاری از دولت های کنونی یا  
وجود داشته اند بصورت حاکمیت سواد و ارحمه عقاید که اظهار کرده است اینست که  
حکومت جمهوری در حقیقت جوی پیسرفت میکند که کشور کم و بسط و ملت گروهی  
است که با هم چنانکه آن و رومین حاکم داشته اند.

این حکومتی محض هروقت میری که برای آن ها ذکر کردیم مست شود فاسد  
میرد پس حکومت جمهوری دموکراسی فاسد می شود هر گاه میهن پرستی و قانون  
خواهی و احترام مساوت میان مردم مست گردد، و جمهوری اریستوکراسی فسادش  
بیشتر از دموکراسی است و چون حکومت دست آن هاست قدرت خود را بی قاعده



دهنده و اهرام داشته باشد و ضروریات زندگی مردم را بنام مالیات نگیرد و نیز بردولت واجب است که از بی نوایان دستگیری کند اما نه اینکه صدقه بدهد بلکه باید برای بیکران کار فراهم کند زیرا میتوا آن نیست که دارائی ندارد بلکه آنست که کار ندارد .

از تعلیمات و دستورهای منتسکیو آنچه صحیح و درست بوده در ظرف دوست سالی که از زمان او میگذرد چنان مصدق و مسلم شده که امروز گفتن آن ها غیر لازم مینماید ولیکن وظیفه مورخ اینست که معلوم کند که آنچه امروز داریم از و میدانیم همه وقت نداشته و نیندوانستیم و چه کسان بهوش خداداده و قوه تحقیق آن مجهولات را معلوم کرده و درپیش بردن آن حقایق مجاهده نموده اند .

## بخش سوم

### ولتر

ولتر (۱) که از مشهورترین مردمان است در ۱۶۹۴ در پاریس بدنیا آمده است از جوانی بلکه از کودکی استعداد شاعری و ذوق ادبی او نمایان بود ، در محافل ادبی رفت و آمد میکرد و بخوبی پذیرفته می شد . شاهزادگان و بزرگان و بانوان با کمال به او مهربان بودند ولیکن طمعش مایل بدگویی و انتقاد و حتی هجو ساختن بود از این رو چندین مرتبه بزندان و تعهد گرفتار شد از جمله یکنوبت بانگلستان رفت و سه سال آن جا ماند و فلسفه و علم و ادب آن اوضاع آن کشور و احوال مردمش آشنا شد و بسیار پسندید . تا نزدیک بیچهل سالگی آثار مهمی که اراو ظاهر شد شعر بود بصورت داستان یا تأثیر یا قطعات متفرق پس از آن هم تا آخر عمر همین قسم آثار از خود ظاهر مینمود ولیکن علاوه بر آن کارهای دیگر نیز میکرد و بنظم یانر تحقیقات انتقادی علمی و ادبی و هسهی منتشر میساخت و بعضی از نوشته های او حنان زننده بود که بحکم دولت سورایدند و بهیسه بواسطه روابطی که با اشخاص متعند داشت آسیب بزرگی باو نرسید بکمال متیر و نواتیهم نعل گردید که از جمله عضویت اکادمی یعنی فرهنگستان فرانسه بود آن وقت یعنی در نیمه سده هیجدهم و در دیک دوم (۲) در پروس سلطنت میکرد و اواز بررگن بادشهن ست و ارضخیص و ذوق فلسفی و ادبی بود و مخصوصاً به ادبیات فرانسه عمقد نام داشت از این رو چسبن در ولتر را بدر بار دعوت کرد سرانجام ولتر این دعوت را پذیرفته برن رفت و ردیک دوسن مهمن آن بادشاه بود ولیکن خلق و خوی میزمان و ممبر همه سرس داشت دیک دیگر مشحرات کرد و عاقبت از هم جدا شد و ولتر به فرانسه رده شد و وی مدس در پروس مناسب حال خود ندیده بز نو (۳) رفت و در یکفرستی کشهر مکی دست آورد که موره (۴) معروف است و نزدیک به بیست سال آخر

عمر را آنجا بسر برد و از اینرو او را پیر فرنه (۱) می‌گفتند آنجا هم دائماً مشغول تألیف و تصنیف و نوشت و خواند با فضلا و بزرگان و دوستان در هر شهر و هر کشور بود مردمان و بزرگ نامی اروپا بزیارتش میرفتند و از مصاحبتش بهره‌مند میشدند. سرانجام در سال ۱۷۷۸ پس از بیست و هشت سال دوری از پاریس بآن پایتخت رفت و چون شهرتش عالم گیر شده بود مردم پاریس از خارجی و فراسوی از او تجلیل‌ها کردند و تشریفات فراهم آوردند و لیکن سنش بهشتاد و چهار رسیده بود و نزدیک به چهار ماه پس از ورود بپاریس زندگانی را بدرود گفت.

آثار ولتر یت کتابخانه است مقدار زیادی از آن شعر و تئاتر است که مورد توجه ما در این کتاب، می‌باشد هم‌بقدر گوئیم این آثار از اشعار درجه اول ادبیات فرانسه است و لیکن از بسیاری جهات قابل اعتناست. قسمتی دیگر از آثار او داستان‌هاییست که به تتر نوشته است و آنها در جس خود شاهکار است. و همه برای منظور فلسفی یا اجتماعی و انتقادی نوشته شده است. قسمت مهم دیگر کتابهای او تاریخ است که برای تاریخ نویسی و انشاء سرمشق است و شامل نکات و دقائق لطیف نیر هست و ولتر از مور خانی است که تاریخ نویسی بسبب حدید را آموخته است بالاخره نوشته‌های فلسفی اوست که متعدد است و از همه معروف ترش فرهنگ فلسفی (۲) نام دارد مراسلاتی هم که باشخاص نوشته و مجموعه آن‌ها کتاب کلانی است محتوی فواید بسیار می‌باشد و خواندنی است.



ولتر را که حکیم می‌خوانیم از آن نیست که در همه‌ری و ضرر بدیهی مخصوص خود دارد بلکه شیوه خاصی داشته است که برگفته‌های پیشینیان را جرده گیری گشوده و مخصوصاً با خرافات و عقاید سطح مبارزه نموده و برای هوشیاری مردم براهی غلط و رشتی آداب و عادت، پسندیده و محاده کرده است در واقع منبع و دشر فکر و یکی از مریبان‌ها له اسباب است حد ضرر دار حق و عدالت بود و در فلسفی ارفع صلح و سم خود داری نمیکرد. روشنی عده و مصرت حیر و رودر هم ساختن موحیات ترقی و لو در آدمیت صمیم به معتقد بود، و در همه مسائل حسن عبیر و کت‌سجی و نهاده گوئی‌هایی داشت که سخمش بسیار دلپسیر میشد و و ر که بیست که معروف از گونه‌های او را بدر آورده و دسترس عده گدشته و ر و خودش در تربیت مردم تأثیر کبی داشته است

ولتر را بکفر و اعد معروف کرده اند و گبر دکمه تحقیق حو بد بد و شت نیست که بوا دین و مذهب عدد و در برده ست و یک است صبی بیست که و عقاید که اوایای دین می‌جی مخصوصاً کتو یک‌ها ر مردم ر می‌کرد مباحث و ده ست پیش

ازین گفته ایم که بنیاد دین مسیحیان بر این است که وقتی که خدا آدم و حوا را خلق فرمود آنها مقام قدس داشتند پس از آنکه آدم نسبت بفرمان پروردگار عصیان ورزید و از درگاه خداوند رانده شد ذریه او مقام قدس را فاقد و یکسره هالك شدند و دیگر برای فرزندان آدم نجات اخروی میسر نیست مگر اینکه بحضرت عیسی واصل شود که او فرزند یگانه خدا بود و برای همین مقصود بشر بدنیا آمده نجات بنی آدم را بخوش خود خرید و واصل شدن بحضرت عیسی هم فقط بوسیله آداب و رسوم است که اولیای دین عیسوی مقرر داشته اند و توسط کشیشان باید انجام بگیرد از غسل تعمید و خوردن نان و شراب متبرک و آداب دیگر که شرح آن طولانی و بی ضرورت است و این اصول را فروغی هم هست که بذکر آنها حاجت نیست و از زمانیکه مسیحیت در اروپا قوت گرفت تا همین سده هیجدهم اولیای دین مسیحی گذشته از اینکه این اصول و فروع را تعلیم میکردند «و هنوز هم میکنند» بهیچکس اجازه نمیدادند که سختی بگویند که مستقیم یا غیر مستقیم و بصراحت یا بکنایه و اشاره با این تعلیمات مخالفتی داشت باشد و چون تورات و انجیل کتاب آسمانی مسیحیان است اما آنکه در بسیاری از مواضع ظاهر عبارات آن دو کتاب چنان است که به قل درست نمیآید اولیای مسیحیت هر کلامی را که اندک منافاتی با ظاهر همان عبارات داشت کفر و الحاد میخواندند و گوینده را مورد تعقیب میساختند بلکه کشتنش را واجب میدانستند و در تضییق بر عقاید مردم چنان سخت میگریختند که حتی مخالفت با حکمت ارسطو را بقسمی که با اصول دین عیسوی تضییق کرده بودند جایز نمیشمردند و در محدود ساختن انکار چنان جد داشتند که گاهی از اوقات بتدبیر و حیل در عقاید مردم تفتش میکردند و بهر کس ظن میکردند که نسبت باین تعینات اعتقاد راسخ ندارد او را با انواع عقوبات از شکنجه و کشتن و زنده سوزانیدن گرفتار میساختند.

کفر و الحاد و لتر از اینست که بآن تعینات و همچنین ببعضی از مندرجات تورات و انجیل معتقد نبوده و با انواع خصم مخصوص با سببها و انتقاد با آنها مبارزه کرده و اصرا و ورزید است که وجب بیات سازد باشد و تعرض عقاید مردم نباید شد و عفو و اغماض باید داشت خداوند انسان را با طبیعتی که میبینیم خلق کرده فسیلانی در وجود او نهاده و عقلی هم بدو داده است تا زده بگوید بد میبیند و هر قدر عقلش بر نفسش غلبه کند سعادتش بیشتر میشود حق است که از این تعینات عاری باشد و فقط دستور اخلاقی باشد و مردم را از بگمزدگی عینی رها کند طمع باری آنها معین کرده دنبال کنند و دین بری تکمیل احداث کرده است تعینات خدای گذشته تعینات فلسفی که آنرا پایه دین قرار میدهند مانند آنچه ویدی مسیحیت میآموزند پایه و مایه ندارد هر کس پند آید باشد یا حق است یا مزور و دین حری و بی مزور و احمق را تسخیر میکند و بر او سوار میشود و شپه و سیمه تنبیه مسیحیت نیست چه سیراقوه غیر مسیحی در دنیا هستند که بهین زده مسیحیان را بهین و نه بهین و ضرورت ندارد که ما آن را

متزلزل و پربیشان کنیم که بعلمت عصیان آدم روی خود را سیاه و روزگار خویش را تیره بدانند و چاره را منحصر در اینکه بوسیله آداب و عملیات مخصوصی بحضرت عیسی اتصال یابند (۱)

ولتر همچنانکه در امر دین با مسیحیت مخالف است در عام و حکمت به دکارت و بیروان او بی اعتقاد است. در فلسفه لاک را می پسندد و در علم مخصوصاً در طبیعیات نیوتن را میستاید و در واقع فلسفه لاک و علم نیوتن را ولتر بحسن بیان شناسانده و در دنیا منتشر ساخته است. پس در سده هیجدهم سیاست و کشورداری انگلیسان را منتسکیو بفراشه و از آنجا بدینا شناسانیده و علم و حکمت انگلیس و آزادی عقیده را ولتر ترویج نموده است!

تأثیر قوی وجود ولتر در نشر افکار بجای خود اما در حکمت و معرفت نظرش عمیق نبوده است. فلسفه اولی را یکسره بی حاصل می پندارد و خیال بافی میانگارد و میگوید در این علم هر چه حقیقت است آنستکه همه کس میدانند و باقی موهومات است و هیچگاه بدرستی معلوم نخواهد شد ادراک عقل انسان حدی دارد که باید بدان قانع شود و در هر چیز بیکه نمیتواند ادراک کند بخیال بافتن خود را دلخوش نسازد، در هر موضوع باید سخنی گفت که همه کس فهم تواند کرد آنچه بیشتر مردم نمیفهمند گفتنش چه سود دارد؟ باید حس و تجربه را مأخذ علم قرار داد و آنچه از آن رو معلوم میشود موضوع تعقل ساخت و بفرضیات نباید پرداخت. اهل نظر جز لغاظی و سخنانی هنری ندارند کار صریح آن است که اهل عمل میکنند که اکتشافات و اختراعات مینمایند.

پس معلوم میشود که ولتر همچنانکه در مسیحیت بچشم عیب جوئی مینگریست و محسنات دیانت را نمیدید و بنظر سطحی نگاه میکرد در مباحث فلسفه اولی و تحقیقات امثال افلاطون و ارسطو و دکارت و اسپینوزا و لایبنیتس و مانند آنها هم درست تأمل ننموده با نموده و نفهمیده است که آن مفاخر عالم! انسانیت از دولت صفای ضمیر و هوش سرشار و مراقبه و تفکر بچه نکات دقیق برخوردارند و حال بلند که از نظر عامه پنهان است سیر نموده اند. و آنچه ولتر و امثال او موهومات و خیال بافی خوانده اند اگر آنها نبافته بودند هرگز مدارک و مشاعر نوع بشر باین پایه که امروز رسیده نمیرسید و حتی در علوم طبیعی

(۱) کشیشان عیسوی در عداوتی که با اسلام داشتند بمسلمانان از جهت عقاید دینی و آداب و رسومشان تهتهای عجیب زده و افتراها بسته و اسلام را نزد اروپائیان ضعیف ترین و فاسد ترین ادیان معرفی کرده بودند چنانکه هنوز هم اذهان اروپائیان نسبت بمسلمانان مشوش است. ولتر با آنکه باسلام هم معتقد نبوده و ترویج آن را قصد نکرده بود بیکه بشارع اسلام بی ادبی هم کرده است از عایت نهرتی که از تزویر و حیل و نازی کشیشان داشت و در عالم انصاف مکرر در نوشته های خود از مسلمانان دفاع کرده و اذهن را بتمت ها و افتراهایی که بابیشان میزدند متوجه ساخته است.



هم ترقیاتی که میدانیم حاصل نمیشد.

بهر حال ولتر مرید لاک و نیوتن است و میگوید سخنان حکمای پیشین در حقایق و مخصوصاً در چگونگی علم و عقل انسان در جنب تحقیقات لاک مانند افسانه و رمان است در جنب تاریخ و علم تشریح، و همچنین است فرض گرد باد های دکارت در جنب نظر نیوتن در باب جاذبه عالم و قاعده حرکات کرات آسمانی.

ولتر برخلاف آنچه تصور کرده اند موحد است و در اثبات ذات باری بیانات مفصل دارد و در این باب هم دقایق بکار برده است ولیکن تحقیقاتش عمقی ندارد و همان سخنهایی است که همه گفته اند. از جمله ای که وجود موجودات واحوال و عوارض آنها را می بینیم که لغو نیست و هر چیزی و هر امری را غایتی است و آثار عقل و حکمت در عالم خلقت عویدا است پس عالم باید در تحت تأثیر ذاتی که حکیم است باشد. البته در تشخیص علت غائی دقت باید کرد و از اشتباه دوری باید جست. مثلاً اگر کسی بگوید علت غائی بینی اینست که عینک روی او جا داده شود سخنی سخیف گفته است اما وقتیکه امری را می بینیم که همواره یک نتیجه میدهد و جز آن نتیجه دیگر ندارد و مشاهده میکنیم که وجودی مرکب از اجزای بسیار است که خواص آنها همه منتهی بیک نتیجه میشود حق داریم آن نتیجه را غایت آن وجود و آن امور بدانیم و چون از تصدیق علت غائی ناگزیر شدیم باید بوجود پرورگار مدرك اذعان کنیم

تصدیق حکمت بالغه مستلزم انکار وجود شر و بدی نیست و واجب نمی آید که مانند لایبنیتس معتقد شویم که این عالم بهترین عوالم است و هر چه در آن هست بیهترین وجوه است (۱) البته شر و بدی هم در عالم بسیار است و نتیجه مادی بودن جهان است و این مسأله است که حل آن برای ما میسر نیست ولیکن وجود شر دلیل بر انکار صانع نمیشود و روشن است که این دستگاه با عظمت جهان از یک دستگاه ساعت کمتر نیست و هیچیکه وجود دستگاه ساعت را بدون ساعت ساز نمیتوان فرض کرد و وجود جهان را هم بدون آفریدگار نمیتوان تصور نمود. و از سخنهای دلکش ولتر در این مقام اینست که مکالمه فرس کرده است میسوف بیکر فیمسوف ب طبیعت که با هم سؤال و جواب می کنند در یکی از مواقع که میسوف زبعضی از امور طبیعت استعجاب میکند طبیعت باو میگوید دهر ما این تعجب تو را این رده دست داده که ما هر بخلط گذاشته اند و ما را طبیعت نامیده اند و حال آنکه من سر ب صنعت مقصود بشک در طبیعت دست صانع آشکارا دیده میشود ولتر تصدیق دارد که این دلایل در اثبات صانع استحسان است و برهان نیست ولیکن میگوید استحسانی است که یقین می آورد و بهتر از آن برهین فلسفی است که غالباً فهمیده

(۱) ولتر در کتابی است که لایبنیتس در سبب عقیده خوش بینی بسیار در سال کرده است و چون شروری که در دنیا واقع میشود یاد میکند میگوید گر بهترین عوالم این باشد بدترینش چه خواهد بود.

نی‌شود و مفید یقین‌هم نیست  
در مسئله جبر و اختیار تحقیقات ولتر باینجا منتهی می‌شود که وجوب ترتیب  
معلول را بر علت منکر نمیتوان شد و بنا بر این عزم وارده انسان خود سرانه نیست  
چون هرچه را قصد میکند علتی دارد این قدر هست که موافق اراده خود میتواند  
عمل کند و مختار بودن همین است \*

نفس انسان آیا روحانی است یا جسمانی و آیا باقی است یا فانی؟ آیا ماده قوه  
ادراک میتواند داشته باشد و ماده چیست؟ و آیا قدیم است یا حادث؟ اینها مشکلاتی  
است که بعقیده ولتر حل‌شدنی نیست و بحث آنها هم برای زندگانی بشر سودی ندارد  
آنچه میدانیم و دانستنش سودمند است اینست که علم نفع و جهل زیان دارد و راه کسب علم  
حسن و تجربه است و راه سعادت اینکه مردم بیکدیگر ستم و بی‌داد نکنند و مدار امور  
بر داد و قانون و رعایت حق باشد و نیکوکار آنست که خیر عموم را بخواهد و عدل و داد  
امری است که فطرت بر آن حکم میکند و طبیعت و فطرت را نمیتوان تبدیل نمود ولیکن  
تبدیل جهل به علم میسر و در تربیت نفوس مؤثر است.

## بخش چهارم

### روسو

ژان ژاک روسو (۱) در سال ۱۷۱۲ در شهر ژنوا زاده و در زندگانی بدبخت  
بوده است.

مادرش زود از دنیا رفت و پدرش که ساعت ساز بود بسبب بعضی پیش‌آمد ها  
نتوانست از او نگهداری کند، روزگارش همه بدر بدری و بی خانمانی گذشت و سبب  
اصلی آن هوسناکی و تند مزاجی و غرور و خود پسندی بسیار و سوء ظن شدید او بود بهر  
حال تحصیل مرتبی نتوانست بکند و فضل و کمال فراوانی نیاموخت اما مردی حساس و  
باذوق و پر شور و صاحب قلم بود و او یکی از زرگترین نویسندگان فرانسه است  
گفته‌هایش غالباً با عقاید متعارف و احکام ظاهر عقل مخالفت دارد اما با بلاغت و حرارت  
مقرطه‌مقرون است چنانکه هر چند آنچه نوشته‌اشست می‌توان او را شاعری بزرگ دانست  
از اینرو نوشته‌هایش در افکار تأثیر کلی داشته‌است. تا نزدیک چهل سالگی اثر مهمی از  
او ظاهر نشد تا اینکه انجمن ادبی یکی از شهرهای فرانسه مسئله‌مین‌دانشمندان طرح  
کرد که در آن باب رساله بنویسند و جایزه بگیرند و مسئله این بود: آیا تجدید عهد علیه  
و ادب و هنر برای تهذیب مردم سودمند بوده یا بیزین رسانیده‌است؟ روسو در این مسابقه  
شرکت کرد و جایزه را برد و آوازه‌اش بلند شد. گفتار او مبتنی بر اینکه علم و ادب ظاهر  
مردم را آراسته میکند اما، ظن را و حسد میسر د ضعیف می‌نماید و بدود و دماغ

حالتی مصنوعی میدهد مختصر اینکه مردم عالم هنرمند میشوند اما آدم نمیشوند. (۱)  
سه سال بعد همان انجمن باز موضوعی طرح کرد باین مضمون :

« منشأ عدم مساوات میان مردم چیست و آیا قانون طبیعت آن را روا میدارد؟ »  
در جواب این سؤال روسو رساله نوشته است که معروف است بنام « گفتار در عدم مساوات میان مردم » و بنیاد سخن او اینست که عدم مساوات میان مردم بواسطه هیئت اجتماعیه یعنی مدنیت روی داده که انسان را از حال طبیعی بیرون کرده است. مردم در حال طبیعی تفاوت هائی باهم دارند اما آن تفاوتها طبیعی است و مضر بحال ایشان نیست. انسان طبیعی نیک و آزاد و خوش است انسان اجتماعی بد و بنده و ناخوش میشود زیرا که در حال طبیعی ذهن انسان فقط مشغول بدو چیز است یکی حفظ وجود خود یکی دلسوزی بر حال دیگران اما حفظ وجود برای او آسان است چون حوائجش بسیار کم است معاش خود را بسهولت فراهم میکند و چون مزاجش سالم است درد ندارد و از درمان بی نیاز است و فکر و اندیشه بخاطر او راه نمی یابد و حرکاتش از روی فطرت و طبیعت است. و اما نسبت بدیگران داعی ندارد که بدخواه باشد و در زندگانی وحشیگری هم با آنکه حال طبیعی نیست چون زیاد از طبیعت دور نشده هنوز فساد کست همینکه اسان با انبیا نوع مجتمع گردید و مدنی شد یعنی بنا بر این شد که افرادی یکدیگر یاری کنند و همکاری داشته باشند حکایت من و تو میشود و مسئله مال من و مال تو پیش می آید. حرص و طمع مورد بروز پیدا میکند و توانگری و درویشی رخ مینماید، کار کردن لازم میشود و کارگری و کارفرمائی پیش می آید. پس البته مردم باهم سازش نخواهند داشت جنگ و نزاع در میگیرد و بداور و قانون و آمر و مأمور و نظامات و حکومت و سلطنت و کلیه لوازم مدنیت حاجت می افتد و انسان فکر و اندیشه بکار میبرد و حیل و چاره برای کار مییابد، علم و صنعت اختراع میکند و هر چه در این راه بیشتر میرود از خود یعنی از طبیعت دور تر میشود و در فساد بیشتر غوطه ور میگردد و تمدن که نعمتی گران بها بنظر می آید مصیبت و مایه بدبختی یافته می شود.

پیدا است که این عقاید با افکار دانشمندان آن عصر که شور و شوقی تمام نسبت بعلم و معرفت و تمدن دریافته و وسائل ترقی آن را می جستند چه اندازه منافات داشته است.

ولتر که بکلی با این حرفها مخالف بود پس از خواندن گفتار روسو با شیوه استهزائی که مخصوص اوست با و نامه نوشته میگوید : « حقایقی که شما بر مردم میفرمائید خواهند پسندید اما عمل نخواهند کرد. زشتی تمدن انسانی را که ما از نادانی پن هگاه خود دانسته ایم بهتر از شما کسی جلوه گر نداشته است و هیچکس این اندازه

(۱) کوبنده مارا بیاد می آورد که گفته است :

در خلوت کوی یار محرم نشدی	ابدل نفسی بدوست هدم نشدی
این جمله شدی ولیک آدم نشدی	مفتی و فقیه و صوفی و دانشمند

هوش و فهم بکار نبرده است که مردم را حیوان کند. حقیقت شخص کتاب شما را می خواند هوس میکند که چهارپا شود متأسفانه من شصت سالست عادت چهارپا راه رفتن را از دست داده ام و از من گذشته است که بآن حال بازگردم و ناچار باید این رفتار طبیعی را بکسانی که از من و شما سزاوارترند ارزانی کنیم. مهاجرت نزد و حشیان امریکا راهم بر خود نمیتوانم هموار سازم زیرا کسالت های مزاجی و دردهای دارم که درمان آن را باید از طبیب حاذق اروپا بجویم و مانند آن را نزد آن نیک بختان نمی یابم و دیگر اینکه میبینم آن مردم هم پیر و بی تربیتی همکنان ما شده شقاوت پیشه کرده و با یکدیگر زد و خورد میکنند...» و همچنین تا پایان نامه.

با اینکه روسو همه مفاسد و بدبختیهای انسان را از تمدن و زندگانی اجتماعی میداند متوجه شده است که بازگشت بحال طبیعی دیگر ممکن نیست و در پی آن بوده است که تدریجی در هیئت اجتماعی داده شود که در عین بهره مند بودن از فوائد تمدن تا آنجا که ممکن است بحال طبیعی نزدیک شویم و یک اندازه از نیکی و آزادی و خوشی که داشتیم باز بدست آوریم.

این مقصود بدو وسیله حاصل میشود یکی بوسیله تنظیم هیئت اجتماعی دیگر بوسیله تربیت افراد،

روسو عقاید خود را در تنظیم هیئت اجتماعی در کتابی<sup>۱</sup> بیان کرده است که «پیمان اجتماعی» (۱) نام دارد بنابراینکه اگر بخواهیم برای وجود حکومت و حاکم و محکوم بنیادی مشروع قائل شویم اینست که مردم در حال طبیعی آزاد و خود سرند برای زندگانی خود موانعی در پیش ببینند که هر یک بکنه ای بر آن غلبه نتوانند کرد و بایکدیگر بر اجتماع پیمان کنند تا با تفق و همدستی بر موانعی چیره شوند پس این مسئله پیش میآید که اجتماع بچه صورت واقع شود که بقوه جماعت جان و مال هر فردی محفوظ بماند و با آن صورت هر فردی که بادیگران شریک اجتماع شده جز بخود بکسی فرمانبر نبوده و مثل سابق مختار نفس خود باشد.

بعقیده روسو برای این منظور باید اجتماع بر این وجه باشد که هر فردی همه اختیارات خود را بجماعت بدهد، جماعت یتکثر شود که همه افراد جزء لایسک آن باشند و این کل صاحب اختیار مصدق بوده هیئت اجتماعی را بر طبق قانون اداره کند و قانون نماینده اراده کلی جمیع فرد و متضمن مصالح عموم باشد یعنی موجب مورد خصوصی افراد نشود و همه افراد تسوی مشمول آن شوند، اگر حق ثابت میکند برای همه اشیاء که و اگر تکلیفی وارد میآورد بر همه وارد آورد،

این ترتیب بچه عمومی میشود. پس جو که مردم بهیئت اجتماع گزار یعنی فرمیده و در حال افراد تابع قانون یعنی مردم بر آمده و این وجه بحدی صورت

پذیر نیست مگر در جماعت‌های کوچک و بنا بر این بقیده روسو یک هیئت اجتماعی نباید از یکشهر کوچک تجاوز کند علاوه برین چون مسلم نیست که هیئت اجتماعی بتواند قوانین پسندیده تنظیم نماید باید مردی دانا و خردمند قانون را بار عایت جوانب و مناسبات آماده کند و بقانون گزار یعنی هیئت اجتماعی عرضه بدارد که بتصویب برسد علاوه برین قانون اجرا کننده می‌خواهد و چون اجرای قانون عملی است که نسبت با افراد میشود از عهده جماعت بر نیاید و هیئت اجتماعی باید اشخاص مخصوص برای آن کار بگمارد که آنها حکومت را تشکیل میدهند.

باین روش مردم بر حسب ظاهر بی اختیارند چون اختیار خود را تسلیم هیئت اجتماعی کرده‌اند اما در واقع همه آزادند چون بیل خود کرده‌اند و هر کس اختیار خویش را تسلیم کل کرده است نه تسلیم جزء پس مثل اینست که تسلیم نکرده باشد و همه در فرماندهی و قانون‌گذاری شریکند و همه باهم برابر و یکسانند و عدالت محفوظ است و ظلمی واقع نمیشود زیرا که ظلم آنست که معدودی جماعت را تابع هوای نفس و آلت اغراض خود سازند و در ترتیبی که ما دادیم هر کسی تابع اراده کل است که اراده خود او هم جزء آنست و هر کس فقط آن مقدار از اختیار خود را تسلیم کل میکند که برای منافع و مصالح عموم ضرورت دارد.

کتاب پیمان اجتماعی روسو را مانند کتاب روح قوانین منتسکیو باید اهل سیاست و محصلین علم حقوق بخوانند اما ما در تفصیل ترتیباتی که روسو برای اداره کردن هیئت اجتماعی فرض کرده است وارد نمیشویم که مجال سخن گفتن تنگ است و برای اینکه اساس فکر او دانسته شود همین اندازه کفایت است ولی چنانکه اشاره کردیم روسو استواری بنای هیئت اجتماعی را بر بنیادی که بنظر گرفته است مشروط میداند باینکه افراد بدرستی تربیت شوند و او از دانشمندی است که باحوال کودکان و جوانان توجه خاص داشته و کتابی مخصوص در امر تربیت نوشته است و آن امیل (۱) نام دارد بمناسبت اینکه در آن کتاب داستان مانند کودکی باین اسم فرض کرده و او را موافق اصول و قواعدی که در نظر داشته است پرورش میدهد و این کتاب هم از آثار معتبر ادبیات فرانسه است و با آنکه مانند آثار دیگر روسو بسیار مطالب دارد که غلط است یا تخیلاتی است که صورت وقوع نمیتواند بیابد ولیکن تحقیقات دقیق و نکته سنجیهای لطیف نیز دارد و در اینجاست سخن روسو مبتنی بر اینست که انسان اگر بطبیعت و فطرت خود وا گذاشته شود نیکوکار خواهد بود و بنا بر این در تربیت کودکان و جوانان باید تاجائی که ممکن است قید و بند را کنار گذاشت و آنها را بحالت طبیعی و آزادی پرورش داد و از آغاز نباید بیلگه رشته مخصوص از علوم و فنون وارد کرد بلکه باید بطور کلی قوای انسانی را در ایشان پروراند که بتوانند بخوبی زندگی کنند. کتاب

هرچه کمتر باید بدست آنها داد تا ممکن است تعلیمات باید جنبه عملی داشته باشد از وارد کردن افکار غلط و خرافات در ذهن کودک پرهیز باید کرد و نباید گذاشت فکر او متوجه بدی و دروغ و ستم و آزار شود.

روسو نیز مانند حکمای دیگر سده هیجدهم با مسیحیت و آداب دینی که کشیشان مقرر داشته اند مخالف و معتقد است که بپیر آورده و تعلیمات مذهبی نباید داد تا وقتی که خود او دیانتی را که بفطرت سلیم می پسندد اختیار کند. بمباحث فلسفه اولی هم اعتقاد ندارد و میگوید ما نمیتوانیم بدانیم عالم قدیم است یا حادث و نفس باقیست یا فانی جز اینکه بوجود ذات مدرك مرید حکیم که در امور عالم متصرف و مؤثر است میتوان یقین کرد بنا بر اینکه حرکت درجسم امری ذاتی نیست و محرك لازم است و سلسله محركها ناچار باید بمحرك كل منتهی شود و در حرکات عالم و جریان امور آثار عقل و حکمت پدیدار است. فاعل مختار بودن انسان هم باین وجه است که میان حس نیکوکاری و هواهای نفسانی گرفتار است اما میتواند آنچه را خیر اوست اختیار کند و مختار بودن جز این چیزی نیست و اینقدر میدانیم که خوشی و سعادت که مطلوب حقیقی انسان باید باشد در اینست که ستم روا ندارد و نیکوکار باشد و همین مقدار برای دستور اخلاقی بس است.

باری اساس فلسفه روسو عشق بطبیعت است و مدار امر دانستن عواطف قلبی و آنچه دل باو گواهی میدهد. و معتقد است که طبیعت راست می رود و دل درست گواهی می دهد و مفسده ها همه از این است که انسان عقل اشریف خود را در کار داخل می کند.

حقایق روسو مخصوصاً آنچه در کتاب امیل بیان کرده بود البته میان ارباب سیاست و اولیای مسیحیت غوغا بلند کرد. کتاب را سوزانیدند و نویسنده را تعقیب کردند و او همچنان متواری و در بدر بود تا در ۱۷۷۸ یعنی همان سال وفات ولتر در شصت و شش سالگی بعالم طبیعت باز گردید و زندگانی پر مرارتش پایان رسید و چندی از وفاتش نگذشت که معتقداتش بسیار شدند و بتلافی خفتهائی که در زندگی کشیده بود از او قدردانی و تجلیل کردند تا آنجا که جسدش را به پانتئون (۱) که محترم ترین مساهای فرانسه است انتقال دادند.

### بخش پنجم

#### دید رو و اصحاب دایرة المعارف

دنی دیدرو (۲) روزگار خود را یکسره بکارهای علمی مخصوصاً ترجمه و تصنیف بسر برده و سرگذشت دیگری ندارد. معش او هم از این راه میگذشت و بنا بر بی هیچگاه ارعمر خود فراغت نداشت است که در مورد فلسفی تفکر عمیق کند

(۱) pantheon (۲) Denis Diderot

و آنچه از آثار او بدیع و دلکش است بسبب قریحه و ذوق و قوه حدس او بوده است . از نویسندگان معتبر فرانسه بشمار میرود و مقداری از نوشته هایش مربوط به ادبیات است در مطالب فلسفی هم تحقیقات لطیف دارد اما تصنیف جامعی در کل فلسفه یا رشته مخصوصی از آن نبرداخته است . اثر بزرگ او دایرة المعارف (۱) است که از کتابهای نامی دنیاست بیست سال از عمر خویش را مصرف این کتاب نموده و قسمت عمده آن بقلم خود او نوشته شده و لیکن جماعتی از دانشمندان معاصر هم باو یاری کرده اند و چون کسانی که در اینکار شرکت داشته اند کم و بیش در علم و حکمت با او هم مشرب بوده اند آنها را اصحاب دایرة المعارف گویند و صفت برجسته ایشان طرفداری از علوم و افکار جدید است و کم اعتقادی ب تحقیقات حکمای پیشین و توجه تام بشیوه مشاهده و تجربه و اهمیت دادن بحس و شهود و نقادی بلکه انتقاد از عقایدی که گذشتگان در اذهان عامه راسخ نموده اند خاصه در روحانیات ، و از همین رو کسانی که نسبت بآن معتقدات تمصب داشتند با انتشار دایرة المعارف مخالفت ورزیدند گاهی به دیدرو و چاپ کننده کتاب آزار رسانیدند و بزندان انداختند و گاهی اسباب منع انتشار آن را فراهم آوردند و دوستان هم چنانکه باید سازگاری نکردند اما همت او در کار کوتاهی نیافت بسا میشد که روزها بدکان و کارخانه پیشه وران رفته پیشه میآموخت و معلوماتی را که روز آموخته بود شب برای دایرة المعارف بنگارش در میآورد و نوشته هارا پنهانی بچاپ میرساید . سرانجام عزم استوار و پشت کار دید رو کتاب را پایان برد و در بیست و یک مجلد بزرگ از چاپ در آمد جز اینکه چاپ کنندگان برای دوری جستن از گزند دشمنان بسیاری از مقالات دیدرو را ناقص کرده و یک اندازه او را بهدر دادند .

همکار اصلی دیدرو در نوشتن دایرة المعارف در چند سال اول دالامبر (۲) بوده است و او مردی دانشمند و مخصوصاً در ریاضیات زبردست بود . گفتاری که در چگونگی علم بصورت مقدمه در صدر دایرة المعارف قرار داده خود کتابی معتبر بشمار میرود اما دالامبر تاب آزار مخالفان نیاورده دیدرو را تنها گذاشت . منتسکیو و ولتر و ژان ژاک روسو و جمعی دیگر نیز مقالاتی بدایرة المعارف داده اند و آن کتاب که امروز کهنه شده در سده هیجدهم بزرگترین عامل ترویج علوم و نشر افکار جدید و منقلب کننده عقاید بوده است .

اینهمه رنجی که دیدرو در تألیف و تصنیف کشید سبب اشتها او گردید اما نه بهره مائی باو بخشید نه جاه و منزلتی یافت ، و قتی که خواست دختر خود را بشوهر بدهد برای فراهم ساختن جهاز او مجبور شد کتابخانه خود را بفروشد کاترین دوم (۳) امپراطریس روسیه که گذشته از کشور داری معارف پرور و حکمت دوست بود از این امر آگاه شد و کس نزد او پیاریس فرستاده کتابخانه را بمبلغ پانزده هزار فرانک خرید با

این قید که دید رو کتابهارا در پاریس بامانت نگاه دارد تا موقع حمل آنها بروسیه برسد و خود او کتابدار کتابخانه باشد و سالیانه مبلغ یکمزار فرانک مزد کتابداری دریافت کند ولادت دید رو در سال ۱۷۱۳ و وفاتش در ۱۷۸۴ یعنی پنجاه سال پیش از آغاز انقلاب بزرگ فرانسه روی داد و اتمام دایرة المعارف در سال ۱۷۶۶ بوده است.



تحقیقات فلسفی دید رو در نوشته‌های بسیار برانگنده است و بصورت يك مجموعه از حکمت در نیامد. اینکار فلسفه مخصوصی هم ننموده است که بیان آن بپردازیم. در علم اعتمادش بیشتر بطبیعیات و بشیوة از دانشجوئی که مقتضی آن علم میباشد یعنی بشاهده و تجربه بود و چندان اعتقادی بروشدکارت که علم را مبتنی بر ریاضیات میکرد نداشت و میگفت وسیلة اصلی کسب علم سه چیز است مشاهده و تعقل و تجربه بشاهده باید مواد فراهم کرد، بتعقل آنها را باید جمع نموده بهم مرتبط ساخت آنگاه نتیجه که بدست میآید برای اطمینان اذ درستی آن باید بازمایش درآورد.

پیداست که دلبستگی کامل دید رو بسیر و مطالعه در آثار طبیعت است و میتوان او را طبیعت پرست گفت. در تشق طبیعت نزدیک به روسو بود و مانند او دریان مطالب قوه شاعری بکار میبرد اما برخلاف روسو علم را برای ترقی و سعادت بشر لازم میدانست از بعضی جهات هم عقایدش به لایبنتس بلکه اسپینوزا نزدیک است. مثلاً از جهت اینکه هر چیزی از وجود را نماینده کل میدانست، در همه یکی و یکی را درهمه میدید، بعبارت دیگر وحدت وجودی بود اما بمذهب طبیعی و مادی. بتوجه بلل غائی اعتقاد نداشت و میگفت دنبال کردن باینکه امور برای چه واقع میشود حاصلی ندارد باید در پی آن بود که چگونه واقع میشود.

دید رو در بعضی مسائل علمی و فلسفی حدسهای داشت که دانشمندان متأخر بخوبی بآنها برخوردده و موجه ساخته اند. از جمله اینکه ذهنش اجمالاً متوجه بتحول موجودات و فلسفه تکامل و ارتقا بوده است. و از نکته سنجیهای او اینست که ما موجودات کنونی را مینگریم و آنها را کامل میبایم و غافلیم که چقدر ناقصها در طبیعت پیدا شده وجود باین درجه از کمال رسیده است.

در باب ذات باری سخنهائی مختلف دارد. در بعضی از نوشته‌هایش چنین مینماید که معتقد است بعضی گفته‌های دیگرش دلیل بر تردید است در هر صورت اگر باشد مانند ولتر و بسیاری دیگر خدا پرست است نه عیسی پرست (۱) و همین است که او یی دین مسیحی

(۱) پیش از این خاطرنشان کرده‌ایم که اصول دین مسیحیان چیست يك برای مریه توضیح توجه می دهیم که كفر و الحادی را که اروپاییان میگفتند كفر و الحادی که ما میگوییم نباید قیاس کرد مسیحیان آنکس را فیسوف واقعی میدانستند که اصولی که الهیون مسیحی حکم کرده بودند و بآنها اشاره کرده ایم 'ایمان داشته باشد و گر نه هر قدر خدا پرست و متقی بود ملحدش میخواندند و



اورا از ملحدان می‌شمارند و حال آنکه از عبارت او اینست که خدا پرستان بسی بهتر از ارباب دیانت می‌توانند ملحدان را عاجز کنند. و نیز از سخن های لطیف او اینست که خدا را اولیای دین از میان مردم دور کرده بمعابد روانه ساخته اند چنانکه گوئی بیرون از معبد خدا نیست در واقع معابد برای مردم در پیش خدا حجاب و حصار شده اند پس یا بگوئید خدا نیست یا تصدیق کنید که همه جاهست.

جای دیگر میگوید اینکه کمال موجودات را دلیل بر وجود خدا میگیریم از خود پسندی است یعنی همینکه خود را در امری عاجز یافتیم فوراً آنرا نسبت بخدا میدهیم و راضی نیستیم جز خداوند بالای سر خود مؤثری قائل شویم.

از عبارات تردید آمیز دید رو این کلمات است که در پایان کتابی که در بیان حقیقت طبیعت (۱) نوشته است بصورت دعا در آورده میگوید.

« بیان خود را از طبیعت آغاز کردم که میگویند صنع تست و بتو انجام میدهم که نامت در روی زمین خداست. خدایا نمیدانم هستی یا نیستی اما اندیشه ام را بر این می گذارم که تو ضمیر مرا مبینی و کردار چنان میکنم که در حضور تو باشم. اگر بدانم که برخلاف عقل خود یا حکم تو گناهی کرده ام از زندگی گذشته خود نا خشنود خواهم بود اما از آینده آسوده ام چون همینکه من گناه خود را تصدیق کردم تو از آن میگذری. در این دنیا از تو چیزی نمیخواهم زیرا آنچه باید بشود اگر تو نیستی بطبیعت و اگر تو هستی بحکم تو میشود. اگر عالم دیگری هست آنجا از تو امید پاداش دارم هر چند درین عالم آنچه کرده ام برای خود کرده ام. اگر از پی نیکی بروم باری نبرده ام و اگر بدی کنم از تو غافل بوده ام. خواه ترا موجود بدانم خواه ندانم حقیقت و فضیلت را دوست میدارم و از دروغ و نابکاری بیزارم. چنینم که هستم خواه پاره از ماده واجب و جاوید باشم خواه

مالده حاشیه از صفحه ۱۲۱

peiste میگویند که باید «خدائی» ترجمه کنیم در مقابل عیسائی، و چون کسی را چنین مینامیدند مقصودشان این بود که او مدعی خداپرستی است ولیکن ملحد است چون الوهیت حضرت عیسی را تصدیق ندارد. و چون پیش ارسده هیجدهم آزادی عقیده تصدیق نشده بود فیلسوفان محتاط ماند دکارت تقیه میکردند چون اگر چیزی بر خلاف اصول الهی مسیحی می گفتند مکفر میشدند و عقوبت میدیدند. این بود که در سده هیجدهم جماعتی ارادشمنان که بزرگان ایشان را در این فصل شناساند به مجاهده کردند و بزبن های مختلف چشم و گوش مردم را بار نمودند و در مقابل تمقیسهای اولیای مسیحیت مقاومت ورزیدند و در کار هم یک اندازه تغییر کرده و تبع کیششان چندان برنده نبود با اینهمه ملاحظه فرمودید که عالما کتابهای حکما را میسوزانند و خود آنها را بزدان یا تبعید میفرستادند فقط ماسد قرون وسطی کشتی و زنده سوزانیدن در کار نبود. سرانجام در پایان سده هیجدهم انقلاب بزرگ فراه آزادی عقاید را مقرر ساخت و این گفتگوها از میان برخاست

Traite de l'interpretation de la nature (۱)

مخلوق تو باشم. اما اگر نیکوکار و مهربانم ابناء نوع مرا چه تفاوت که بتصادف نیکو افتاده‌ام و باختیار خود نیکی کرده‌ام یا فضل و رحمت تو شامل حالم بوده است ؟



چندتن دیگر از اصحاب دائرة المعارف یا هم مشربان آنها هستند که گاهی آنان را هم از فیلسوفان میخوانند ولیکن حق اینست که جز مخالفت شدید بادیات و تعصب در مادیت و انکار روحانیت و حتی نفع صانع حیثیتی ندارند. ازین جمله کسانی که نام برده میشوند یکی لامتری (۱) است که بردکارت بحث داشت که چرا انسان را هم مانند حیوانات ماشین نپنداشته است. دیگر هلیاک (۲) که حرکت را ذاتی جسم میدانست و محرک قائل نبود و حتی قوه جاذبه را هم انکار داشت. دیگر هلو سیوس (۳) که جوانمرد و نیکوکار بود اما برخلاف روش فطری خود اصول اخلاقی را مبتنی بر نفع شخصی و خود پسندی میدانست و درباره این جماعت پیش ازین صرف وقت روانیست.

### بخش ششم

#### کندیاک

دانشمندان فرانسوی که درین فصل از ایشان یاد کریم همه در راه معارف مجاهد بوده و باخراقات و نادانی و ظلم و ستم و آداب ناپسندیده مبارزه کرده اند و از اینرو آن کسان و دوره ایشان را بر توافق نامیده اند ولیکن هیچیک سازنده حکمت بمعنی که ما در نظر داریم نبودند و فقط بشر علم و تبلیغ افکار جدید اهتمام ورزیدند.

در سده هیجدهم از فرانسویان تنها یکی است که در گوشه عزالت تحقیق حکمتی پرداخته و از خود فلسفه مستقلی ساخته و در حالیکه با اصحاب دائرة المعارف دوست بود بزود خوردگی ایشان در امور دینی و اجتماعی مداخله نکرده زندگانی آرامی سلامت بسر برده است و او اتین بود و کندیاک (۴) نام داشت در سال ۱۷۱۵ متولد شد و در ۱۷۸۰ درگذشت. در صنف کشیشان بود اما بکشیشی عمل نمیکرد، مردی فاضل و نویسنده و یکچند مرتب یکی از شاهزادگان 'یضالیا بود' برای تربیت آن شاهزاده تصنیفهای بسیار کرده در علم اقتصاد نیز تحقیقت نموده ولیکن بفلسفه بیشتر معروف است و بالاخصاص دو کتاب از او یاد میکند یکی 'در سائن در منش' عم 'اسن' (۵) و دیگری 'کتاب در احساسات' (۶) و چون در زندگانی بسیار سده حرکت میکرد و عاقل و محتض بود و در گذشته که نقل کردنی باشد ندارد.

Heaven (۳) — H. La Mettrie (۱)

Etern Bernot de Condillac (۴)

Essai sur l'origine des connaissances humaines (۵)

Traite des sensations (۶)



فلسفه کندیك دنباله فلسفه لاک است یعنی تحقیق در اینکه علم برای انسان چگونه دست میدهد و آن قسمت مهمی از روان شناسی است .  
کندیك مذهب اهل حس را بکمال رسانید و از لاک هم پیش رفت زیرا که لاک پس از آنکه تصورات فطری را نفی نمود برای علم دو مبدأ قائل شد یکی حس و دیگر تعقل ولی کندیك مبدأ علم را منحصر بحس دانست و جمیع اعمال عقلی و نفسی را هم بتبدلات احساسات بیان کرد .

پیش از آنکه رأی کندیك را در باره احساسات بیان کنیم باید خاطر نشان نماییم که آن حکیم حسی هست اما مادی نیست چون هر کس مادی است البته حسی هم هست اما هر کس حسی است لازم نیست مادی باشد . مادی آنست که بوجود چیزی جز مادیات و اجسام قائل نیست و حس و ادراک و تعقل را هم خاصیت ماده میداند ولیکن کندیك ماده را قادر بر ادراک نمی پندارد و بوجود نفس مجردی که ادراک خاصیت اوست قائل است جز اینکه ادراک و ارادت نفس را همه بحس منتهی میکند بشرحیکه بیان خواهیم کرد و درین بیان تنها نظر به « کتاب احساسات » خواهیم داشت زیرا که فلسفه کندیك در آن کتاب بکمال رسیده و بهترین وجهی بیان شده است .

ادعای کندیك اینست که همه حواس با هم برابرند یعنی هر يك از حواس را که بتنهائی بگیریم و فرض کنیم انسان هیچ حس دیگری نداشته باشد همه قوه ها و اموری که بنفس نسبت میدهم در او ظاهر می شود و ضمیمه شدن حواس دیگر فقط مایه قوت و کمال آن ادراکات میگردد و برای اثبات این مدعی میگوید يك مجسمه فرض می کنیم که پیکرش پیکر انسانی باشد اما هیچگاه حرکت نکرده و همواره بجای خود بوده و سراپای او را حجابی پوشانیده باشد که از عالم خارج هیچ باو نرسیده و هیچ چیز درك نکرده است آنگاه حجاب را از روی بینی او بر میداریم تا شامه اش بکار افتد در این صورت ادراک او منحصر بدریافت بوها خواهد بود درحالی که از شکل و اندازه و صورت رنگ اشیاء بکلی بیخبر است .

پس گلی به بینی او نزدیک می کنیم بوی گل را احساس میکند اما چون هیچ چیز دیگر ادراک نکرده است نه از خود خبر دارد نه از مساوی خود تنها چیزی که در وجدان او هست بوی آن گل است . آنچه همه کس « من » میگوید برای او همان بوست و بس و چون جز آن بو چیزی بدراکه او نرسیده ذهن او فقط مشغول بآن است بنا براین برای او توجه بآن حس حاصل میشود پس بر احساس توجه ضمیمه شد که یکی از اعمال نفس است .

پس از آن گلی دیگر به بینی او نزدیک میکنیم . چون بوی این گل با گل پیش تعود دارد و چون از گل پیشین هنوز چیزی بیاد دارد طبعاً مقایسه و سنجش و تمیز برای او دست میدهد که آن نیز از اعمال نفس است و مشابَهت و اختلاف را درمی یابد و این اعمال

چون مکرر شد تفکر است . کم کم در میان بوهائی که بمشامش میرسد بعضی اورا خوش میآید و بعضی را ناخوش می یابد پس لذت و اذیت و تکرار این احوال سرانجام آرزوی بوی خوش و آذردگی از بوی ناخوش برای او میآورد و خواهانی و ناخواهانی و شهوت و غضب و اراده تولید میکند و چون این احساسات پی در پی روی داد دارای تصور و تصدیق و قوه انتزاع میشود . از مکرر شدن احساسات مشابه و قوه انتزاع تصور نوع و مفهوم کلی برای او پیش میآید و تعقل میکند و مجموع احساساتی که در ذهن او حاضرند با احساساتی که غایبند و از آن ها یاد میکند نفس او را تشکیل میدهند و خود را درمی یابد زیرا که خود یعنی نفس همانا عبارتست از ادراک آنچه حاضر است و بیاد داشتن آنچه بوده و غایب شده است .

همه این قوی و اعمال ذهنی در آن مجسمه فقط بواسطه حس شامه حاصل شد پس ذائقه و سامعه و باصره هم که بر آن مزید شد این قوی بسط و قوت می یابد و نفس عظمت میگیرد ولیکن با این همه آن مجسمه هنوز نه باشیاء خارجی علم دارد نه بشیاء یعنی علمش از نفس بماسوی تجاوز نکرده است ، صوت می شنود و رنگ و روشنائی می بیند اما همه این احساسات حالاتی است که باود دست میدهد و بر نخورده است باینکه در خارج چیزها نیست که این حالات را در نفس او تولید میکند و این علم باشیاء خارجی برای او حاصل نمیشود مگر اینکه حجاب را از قوه لامسه او نیز برداریم زیرا بواسطه لامسه است که تصور دوری و نزدیکی و فاصله و بعد و اندازه و شکل و جرم یعنی مقاومت و جسمیت برای انسان حاصل میشود ؛ چون دیده ایم و محقق شده است که کسیکه کور مادرزاد است پس از آنکه چشمش معالجه و بینا شد شکلهارا تمیز نمیدهد مگر پس از آنکه اشیاء را لمس کند و البته باصره و حواس دیگر بتکمیل علم او مدد میرسانند و چون حرکت کرد فاصله وابعاد را بهتر درک میکند و باین واسطه کم کم علم به اشیاء خارجی درمی یابد ولی علم بوجود تن خویش ندارد تا وقتی که اعضاء تن خود را لمس کند و دریابد که آن اعضاء غیر از اشیاء خارجی میباشد .

کندیاك با شرح و بسط تمام يك از حواس را تشریح میکند و می نماید که هر يك از آنها چه تصورات و چه معلومات با انسان میدهد و چگونه بوسیله احساسات عم انسان بخود و بکلیه موجودات جهان تمام میشود و تعقل و تفکر و استدلال را به می برد اما اگر ما بخواهیم همه تحقیقات او را نشان بدهیم ؛ بد تمام کتاب او را نقل کنیم اشرافی که تاکنون کرده ایم برای اینکه بکند فسه ورا بدست ندهد س است و خواننده دان از همین اجمال میتواند پی تفصیل برد و اگر بخواهد تحقیقات را که لازمی بدست کتاب خود کند يك رجوع خواهد کرد

همین قدر باز خاطر نشان میکنیم که کندیاك می خواهد در وجود انسان منکر نفس مجرد شود بیکه می گویند نفس چنین ذاتی است که فقط بواسطه احساسات اینهمه قوه ها از خیال و وهم و حدسه و توحه و مقایسه و تصدیق و حکم و تفکر و

تعلل و استدلال و علم بوجود خود و وجودتن و وجود اشیاء خارج و بهد و فاصله و شکل و اندازه و کمیت و کیفیت و وضع زمان و مکان و وحدت و کثرت و جزئی و کلی و غیر آنها پیدا میکند و خواهش و اراده برای او دست میدهد و کندیاك چگونه پرواز این قوه‌ها و معلومات را تشریح نموده و روان‌شناسی را از این راه مبلنی پیش برده است مثلاً . میگوید تصور که در ذهن است همانا احساسی است که مکرر شده و بمسدد احساسات دیگر قوت گرفته و تثبیت شده است و خواهش احساسی است که تکرار آن خوش آیند است و نفس موقع برای تجدیدش میجوید و خواهش چون قوی شد اراده می‌شود چون معلوم شد که نفس بوجود خود علم حضوری و وجدانی دارد همان درك احساسات حاضر و یاد احساسات غایب است و بنا بر اینکه دانستیم که معلومات و معقولات ما همه نتیجه احساسات است و نظر باینکه روشن است که احساسات جز احوالات نفس چیزی نیستند .

پس کندیاك این عبارت را میگوید که ماز بوجود خود بجیزی پی نمیبریم و اگر بآسمان بالا رویم یا بلك زمین فرو شویم از خود بیرون نتوانیم شد .

## فصل هفتم

### کانت

## بخش اول

### شرح زندگانی و سیر تحول افکار او

ایمانوئل کانت ( ۱ ) در سال ۱۷۲۴ در کینگزبرك ( ۲ ) از شهر های آلمان متولد شده است . پدرش شغل سراجی داشت و پدر و مادرش هر دو مردمانی مقدس و مذهب بودند . تمام مدت هشتاد سال زندگانی را بدانشجویی و دانش آموزی و تألیف و تصنیف گذرآید و هیچ کاردیگر حتی مسافرت هم نکرد . در آغاز در خانه های بزرگان برای تحصیل معاش بتدریس مشغول شد . ضمناً در هم نشینی با آن مردم از کاردنیاتجربه حاصل میکرد بعدها در دانشگاه شهر خود بدانشیاری و پس از چند سال به استادی پذیرفته شد و رشته های مختلف از علوم میآموخت اما ریاضیات و طبیعیات و هیئت و نجوم و فلسفه اولی را فنون اختصاصی خود ساخته و عمر حویش را وقف علم و حکمت نموده بود ؛ متأهل نشد و زندگانی مرتب و منظمی برای خود ترتیب داده در ساعت مقرر از خواب برمیخاست و عرض روز کارهای معین معلوم انجام میداد ، باندازه معین میخورد و مدت معین میخوابید . تفریح و تفتن بداشت ادای تکلیف زندگانی را بر تعیش مقدم میداشت و چیزی را که واجب مینداشت پیروی کامل از اصول اخلاقی بود لیکن در اطوار خشکی و زندگانی نداشت گشاده رو و خوش مشرب و بامهر و محبت بود در دوستی وفادار و با مردم نیکو کاره وقتی بدوستان

خود میگفت از مرك باك ندارم و اگر بمن خبر بدهند که امشب میمیری خواهم گفت فرمان خدا راست اما خدا نکند کسی بمن بگوید يك تن بسبب تودوز گارش تلخ شده است . نظر باین احوال و مقامات علمی و آثاری که از اوضاع ظاهر شد طرف مهر و احترام خاص وعام گردید و دولتیان هم باو مهربان بودند . غبار کدورتی که بغض اطراو رسید این بود که در سلطنت فر دريك گیلیوم دوم پادشاه پروس در نتیجه رساله ای که بنام «دین در حدود عقل» نوشته بود مورد سرزنش گردید و حتی از او التزام گرفتند که دیگر در امور دینی چیز ننویسد اما کانت پس از روز کار فرديک گیلیوم خود را از این التزام آزاد دانست و موافق عقاید خویش سخن گفت و دیگر معترض او نماندند . هشت سال پیش از مرك قوای دماغش سست شد و از کار باز ماند و در سال ۱۸۰۵ در گذشت . همشهریانش همه در مرك او سوگواری نمودند و این عبارت را که در پایان یکی از کتابهایش نوشته است بر مزار او کتیبه کردند : «دو چیز روح را باعجاب میآورند و هرچه اندیشه و تأمل بیش کنی اعجاب و احترام نسبت به آن دو چیز همواره تازه و افزون میشود یکی آسمان پرستاره که بالای سر ما جا دارد ، دیگر قانون اخلاقی که در دل ما نهاد شده است »

کانت از کسانی بوده است که از دانشجوئی جز دریافت حقیقت منظوری نداشته و از خود بمائی و شهرت طلبی و کسب جاه و مان یکسره دور بوده است و جز آنچه حقیقت میدادسته نمیگفته و نمینوشته است .

نوشته هایش غالباً پیچیده و دشوار است در مضامین غور بسیر میگرداند اما نوشتن را بهشتاب انجام میداد . فلسفه اش در روزگار خود او سراسر خاک آلوده و قبول عامه یافت و نزدی کشورهای دیگر میر جاور کرد . حواله آلمانی در زمان او کیگسبرک را کعبه حکمت دانستند و بآنجا ازدحام کردند و هکات ماسد امه و ولی میگریستند تا آنجا که مردم در تکالیف شرعی خود را و استفاده میکردند چنانکه وقتی گفته می شود آبله کوبی پیش آمد در جایر بودند و نبود این عمل از و کسب تکالیف نبودند

آثار قلمی کانت بسیار و هفتاد و هشتاد رساله و کتاب بزرگ و کوچک است . در اکثر مسائل علمی ریاضی و صیغی و جبر فی صیغی و رمی شش و هیشت و ... و منطق و آلهی و دیات و سیاست چیز نوشته است و بیکن مهم ترین اثر او در نقادی عقل و فلسفه است و آن شهرت فلسفه حس و میباشند و میباشند شهرت عظیم و گردیده اند و مادر ضمن این تعیمات و کسب معرفت خویش کرده

کانت پس از دوره دوسموری که در میست و سه سالگی رساله ای مدت به سال بعملی خصوصی و مصامات شخصی شده است و در این دوره توحش همه بعلوم بود یعنی ریاضیات و صیغیت و شعب و در این سالها رهیت و جبرافیا و زمین شناسی و ماسد آن و درین مباحث سس معتقدتس تمهیدات بیوتن و دو گونه گاهه لات و رسالاتی

هم در مسائل مختلف از آن علوم مینوشت و منتشر میکرد و اثر مهم علمی او در آن دوره تحقیقاتی است که در دنباله آراء نیوتن در باب هیئت عالم و چگونگی حدوث و خلق جهان نوده و درین باب بخالفت گردبادهای دکارت (۱) برخاسته رائی اظهار کرده است نزدیک بآنکه چهل سال پس از آن لاپلاس (۲) منجم و ریاضی بزرگ فرانسوی موجه ساخته و اصول آن رای باتکدیل و تبدیل بعضی مباحث هنوز میان علما پذیرفته است و باختصار مبنی بر این است که فضای عالم در آغاز پر بوده است از ماده متشابهی که شکل منتظم نداشته ولیکن تکائف تراکم او در نقاط مختلف کم و بیش بوده است پس ماده مزبور در نقاطی که متراکم بوده هسته و مرکزی تشکیل داده که قسمت های رقیق تر گرد آن مجتمع شده و بقتضای قوه جذب و دفعی که در آنها بوده بدوران افتاده اند با بنظر رقیق خورشید در مرکز بظهور آمده و موادی که گرد مرکز میچرخیدند کم کم جدائی پیدا کرده حلقه ها ساختند و این حلقه ها بر یکدیگر فشرده شده هر کدام یک گره تشکیل دادند و برگرد مرکز بچرخ افتادند و آنها سیارات امروزی می باشند و در جرم خورشید تصادم موادی که همواره باو ملحق میشوند احداث حرارت میکند و آنرا گرم نگاه میدارد و ستاره های ثابتی که بالاتر از سیارات هستند هریک خورشیدی مانند خورشید ما میباشند و البته آنها نیز مرکزی دارند که گرد او میچرخند و کهکشان که در آسمان مانند ابری سفید دیده میشود مجموعه از آن ستارگان است.

در سی و دو سالگی کانت رسماً مقام مدرسی دریافت و از آن پس بیشتر بفلسفه اشتغال ورزید و تا چهل و پنج سالگی از فیلسوفان جزمی (۳) بشمار می آمد و مبانی عقاید فلسفی او تعلیمات ولف (۴) بود که آن زمان در سراسر آلمان قبول عامه داشت و ولف از دانشمندان آلمان بود که در جوانی زمان لایبنیتس را درک کرده و پیرو او شده و فلسفه آن حکیم را از تصنیف های گوناگون او بیرون آورده و بشیوه خاصی مدون کرده بود بنا بر این کانت که زمان ولف را درک کرده بتوسط او پیرو فلسفه لایبنیتس بود اما چون طبع تحقیق داشت تبعیت صرف از لایبنیتس یا هر کس دیگر نمیکرد و از خود نیز اظهار رای مینمود.

در سده هیجدهم اذهان از فلسفه اولی سرخورده بودند و این فقره از معرفی که از حکمای انگلیس و فرانسه در آن عصر نمودیم برمی آید که اکثر محققان روش اهل حس و تجربه را پسندیده بودند و اصحاب فلسفه اولی را که تنها برهان عقلی میخواستند محمولات را معلوم کنند استهزا میکردند. کانت هم هر چه در تحقیق بیشتر مبرفت خاصه پس از مطالعه نوشته های هیوم انگلیسی اعتقادش بفلسفه اولی سست تر میشد و از جزم

(۱) رجوع کنید بحدد اول سیر حکمت چاپ سوم صفحه ۱۱۷.

Laplace ۲

(۳) Dogmatisme معنی ین کلام در بخش آینده دانسته خواهد شد. (۴) Wolff

در مباحث فلسفی باز می ایستاد و چون اندیشه کرد که اگر از عقل برای کشف مجهول کاری ساخته نیست پس چرا علمای ریاضی که تنها تعقل بکار میبرند بعلوم کردن مجهولات دست مییابند باین نکته برخورد که میان ریاضیات (۱) و فلسفه اولی فرقی بزرگ هست که اموری که علمای ریاضی در آنها قوه تعقل بکار میبرند مجهولات و فرضیات ذهن خودشانست مثلاً خطی فرض میکنند که فاصله همه نقاطش از نقطه دیگر درونی يك اندازه باشد پس آن خط را دایره و آن نقطه درونی را مرکز و آن فاصله ها را شعاع مینامند و بنا برین فرض برای دایره خاصیتها تشخیص میدهند و حکمها میکنند و چون دایره مخلوق عقل است البته هر چه عقل در باره آن حکم کند درست است اما موضوعات فلسفه اولی از جسم و جان و مانند آنها مخلوق عقل ما نیستند این است که تنها بفرض عقلی حقیقتشان بدست نمی آید.

باری پس از تأمل بسیار کانت هم در کشف حقیقت موجودات حس و تجربه را تنها وسیله تحصیل علم پنداشت و معتقد شد که انسان بمعرفت ذوات نمیتواند دست بیابد و باید بیبحث در عوارض و حادثات اکتفا نماید.

از گفتگو در فلسفه اولی که نتیجه اصلی آن اثبات ذات باری و تجرد و بقای نفس و چگونگی مبدأ و مآل کار انسان است فایده بزرگی که دانشمندان همواره بدان دل بسته اند استحکام مبانی علم و ایمان و دستور نیکی کردار و حسن اخلاق بوده است. کانت چون بنیاد فلسفه اولی را مست یافت در باب علم خود را قاع کرد باینکه از درک حقیقت ذوات دست برداشته و معرفت ظواهر امور خرسند باشد. اما در باب نیکی کردار چون از کودکی پرورش اخلاقی متین دریافتی بود البته ی پروائی را پیشه ساحت و بر این شد که حسن عمل و ایمان بمبدأ و معد مانی دمسعی میجوهد پاکی سرشت لازم است تادل بلزوم پرهیز از بدی و رعیت بنیکی گواهی دهد و وجدان پاک ایمان فی بحکم نماید و گرنه آنکس که سبب بیم کفر و امید بدش از سی میپر هیرد و نیکی میگریسد چندان شرافت و فضیلتی ندارد و چگونه میتوان فضیلت قائل شد برای کسی که اگر بیم نداشته باشد بد میکند و اگر طمع نداشته باشد نیکی خواهد کرد و گاهی گریزی سرشت نباشد بلکه ایمان درست نمیشود و چه سدر کسار دیده که جند و معد معتقد بوده اند و حسن عمل نداشته اند و عکس آن نیز دیده شده است (۲)

با اینهمه حاضر کانت را نمیشد و همیشه میکرد که تا قوه تعقل بکار نبرد  
شود از حس و تجربه علم حاصل میگردد و همه مادی عقلی میجوهد و بی ضرر  
دیگر در تعقل هم نامجب نیست پس ضمیمه متون کرسویدیه ری در باب تحقیقات

(۱) ریاضیات چون بصور مصدق گفته شود حده و هندسه در نظر است

(۲) در این قسمت کانت رحمه می در سوی صده هیجدهم مخصوصه زن ناله روسو ستوده  
بصرا بوده است



## سیر حکمت در اروپا

فلسفی سهو و غفلتی دست داده باشد که این مشکلات برای ما پیش آمده است و در هر صورت اگر بفلسفه معرفت یکنه وجود دست نمیدهد لا اقل باید حدود عقل را معلوم کرد تا بدانیم که میتوان دانست و تا کجا میتوان یقین رسید و کانت مدت چندین سال هم در این اندیشه ها بسر برد تا سرانجام فلسفه نقدی (۱) را تأسیس کرد و نخستین تصنیف بزرگ خود را که «نقادی عقل مطلق» (۲) نام دارد منتشر ساخت و درین هنگام پنجاه و هفت سال از عمر او گذشته بود.



پیش از آنکه بیان فلسفه کانت بردازیم باز یاد آوری میکنیم که از آغاز سده هفدهم میلادی که در اروپا حکمت بمرحله تجدد درآمد تحقیقات فلسفی در دو خط مخالف سیر کرد. یکی آنکه دکارت سر رشته اش را بدست داده بود و مابراش و اسپینوزا و لایبنیتس و هم مشربان ایشان همانرا دنبال کردند و در عین اینکه از جهاتی فلسفه را منقلب نمودند مشرب افلاطون و ارسطو را هم از دست ندادند که آنان بنا بر این داشتند که تعقل را تنها وسیله معرفت بدانند و آنچه را که عقل پذیرفت با حقیقت مطابق انگارند و درین روش علم واقعی همان فلسفه اولی میشود که در اروپا نظر بیاد گاریکه از ارسطو مانده آنرا همواره ما بعد الطبیعه (۳) خوانده اند و اهل این علم حقایق را تنها با استنباط عقلی معلوم میسازند. خط سیر دیگر آن بود که حکمای انگلیس اختیار کردند و پس از فرنسیس بیکن سر رشته آنرا لاک بدست داد و هیوم بکمال رسانید و بنای آن برین بود که علم برای انسان تنها بحس یعنی بتجربه حاصل میشود و تعقل به تنهایی مجهولی را معلوم نمیکند و از اینرو انسان بمعرفت حقایق و کنه ذات چیزها نمیتواند برسد و فقط عوارضی را در می یابد که بمطابق بودن آنها با حقیقت نمیتوان یقین کرد و آنچه ادراک میشود جز نمایشهایی که بحواس در می آید چیزی نیست و در هر صورت معلوم مفید همان است که بوسیله حس و تجربه بدست می آید یعنی علم طبیعی و بنابرین فلسفه اولی بهیچ حاصل است.

جماعت اول را با اعتبار اینکه تکیه بر تعقل دارند اصحاب عقل (۴) گفتند و با اعتبار اینکه بمطابق بودن معلومات عقلی با حقیقت جازم بودند ایشان را جزمی (۵) میگویم جماعت دوم با اعتبار اینکه حس و تجربه را اصل دانسته اند اصحاب تجربه (۶) و اصحاب

(۱) Criticism معنی آن بعد توضیح خواهد شد.

(۲) Critique de la raison pure برودی معنوم خواهیم کرد که مقصود از عقل معنی چیست.

(۳) 'Metaphys' و ما از این پس لغت فلسفه را باین معنی اختصاص میدهم و مطلق فلسفه را

حکمت میخوانیم (۴) Rationalistes (۵) Dogmatistes (۶) Empiristes



منطق ارسطو تا زمان یکن و دکارت تقریباً بی کم و زیاد بنیاد علم بود پس از آن نیز همان اصول با ترک بعضی زواید و ضمیمه بعضی فواید قسمت مهمی از فلسفه شمرده می شد چنانکه هنوز هم اساس منطق ارسطو مخصوصاً در قسمت راجع به قیاس معتبر و باب مهمی از فلسفه است .

کانت چون در مقام تجدید فلسفه برآمد تقریباً همان کار ارسطو را از سر گرفت بوجه دیگر ، و کتاب « نقادی عقل مطلق » که نخستین تصنیفی است که آن حکیم در فلسفه اختصاصی خود نگاشته در واقع متمم فن منطق است و بهمین جهت خود او قسمت اعظم آن کتاب را منطق نامیده است و ابواب آنرا بهمان نامهایی که ارسطو بکار برده خوانده است و ما در مواقع لازم باز این فقرات را توضیح خواهیم نمود .

## بخش دوم

### بیان تحقیقات کانت در نقادی عقل مطلق نظری

#### پاره اول

#### مقدمات

فلسفه اولی علم بمجردات است و این علم بقوه عقل برای انسان حاصل می آید ، اما در تعلیمات فلسفی بقدری اختلاف هست که شخص سرگردان میشود و از اینر و عقاید در باب فلسفه سستی گرفته است ولیکن چون موضوع این علم مهمترین اموری است که انسان تواند نا آنها دل بتدد چشم پوشیدن از آن ممکن نیست و مانند اینست که بگویند چون هوائی که تنفس میکنیم پاک نیست باید دم زد را ترک گفت :

پس باید تکلیف را در این باب معلوم کرد و دید آیا رسیدن به فلسفه میسر هست یا نیست تا اگر میسر است راه آنرا بیابیم و بنیادش را استوار کنیم و ارزش و حدودش را تشخیص دهیم و این مقصود بنقادی در قوه تعقل حاصل میشود .

شک نیست که آعدر علم انسان از حس است که صورت هائی از اشیاء در ذهن نقش میکند و قوه عقلی را بر میاگزیزد تا آن صورتها بهم بستجد و وصل و فصل کند و در آن ها عمل نماید و معرفت بر اشیاء از آن حاصل گردد

پس در این که نخستین وسیله علم برای انسان تجربه است که بحس و شهود حاصل میشود حرفی نیست ولیکن چون درست تامل شود دانسته میشود که علم انسان تنها بوسیله حس نیست و ذهن در کسب معلومات بر تاثیراتی که از راه حس باو میرسد از خود نیز چیزی میافزاید زیرا اگر ذهن از خود مایه نداشته باشد که تاثیرات وارده و محسوسات خود را بنامیه بپرورد محسوسات مرتبه علم نمیرسد و معرفتی برای انسان حاصل نمیشود

پس معلوماتی را که تنها از ذهن بر می آید معلومات ذهنی مینامیم و بملاحظه

اینکه از قوه فعالیت نفس یعنی قوه عقلیه حاصل میشوند معلومات عقلی هم میتوان گفت و چون البته قبل از حس و تجربه در ذهن موجود بوده اند معلومات قبلی (۱) نیز میتوان خواند و این با اصطلاح اروپائی نزدیکتر است و ما هم همواره همین قسم خواهیم گفت .  
و معلوماتی را که از حس و تجربه بدست میآید معلومات تجربی گوئیم و بنا براینکه پس از حس و تجربه حاصل میشوند به پیروی از اروپائیان معلومات بعدی (۲) اصطلاح میکنیم .

ضمناً میتوان دانست که معلومات قبلی برای انسان فطری و معلومات بعدی کسبی میباشد .

معلومات قبلی یا عقلی دو قسمند ، قسمی آست که خود نتیجه تجربه و بنا برین کسبی است مانند اینکه اگر پای بست خانه را مست کنند عقل حکم میکند که خانه ویران میشود اما عقل این علم را بتجربه آموخته است .

قسم دیگر آنستکه برآستی عقلی و قبلی است مانند احکام همدسی و تصور بعد در جسم و آنها اموری هستند واجب و کلی ؛ و چون درست ادبیه شود یافته میشود که معلومات تجربی هم تا در تحت قوه عقلیه واقع نشود و با معلومات قبلی همراه نگردد محل اعتماد نمیشود بلکه صورت وقوع می یابد .

چون در شعب حکمت نظر میکنیم می بینیم ریاضیات علومی هستند کاملاً محال اضمینان ولی یکسره از احکام قبلی فراهم آمده اند در ضعیفات هم چون محققان بدستور فرنسیس بیکدی در آن وارد شده و تجربه و مت هدیه را بکار برده اند بتتایح اضمینان بخش رسیده اند (۳) و هر چند اساساً احکام آن بعدی میباشد احکام قبلی هم که در تحقیق هادی آن محققان بوده فراوان است مانند قاعده ارتاض علت و معلول و غیر آن .

اما فلسفه اولی را که احکامش یکسره قبلی و عقلی است می بینیم که هنوز میان صاحب نظران محل اختلاف است و صورت عمیق بیافیه است و باید سرآرا پیدا کرد پس گوئیم ،

احکامیکه ذهن در مورد میکند و قضای می که ترتیب میدهد یعنی محمولی را بر موضوعی در میکند دو قسم است تحسینی و رکبئی .

حکام با قضیه تحسینی (۴) آنستکه محمول بر خود موضوع بر میآید یعنی تصویری که محمول قرار داده شده و در ضمن خود موضوع و ده و همن آن در تحسین موضوع جدا کرده و بر وجهی نمونه است مانند یکا گوئیم حسه صاحب مدست زیرا در واقع معنی حسم ایست که صاحب مدست شد و اگر حسه بحر مدست بود پس در حقیقت قضیه تحسینی

(۱) Conception a priori (۲) Conception a posteriori

(۳) در بعضی مصور کات رصورت بشر تحسینی و موضوعی است که یوتی بدست آورده است

(۴) Sensation

معلوم تازه بدست نمیدهد فقط معلوم پیچیده را باز و آشکار میکنند و از اینرو می توان آنرا قضیه تبیینی هم نامید .

اما حکم یا قضیه ترکیبی (۱) آنست که معمول داخل در موضوع نباشد و ذهن آنرا از جای دیگر آورده بر موضوع ضمیمه کند و ترکیب نماید و از اینرو آن قسم قضیه را انضمامی هم میتوان گفت مانند اینکه بگویند جسم وزن دارد زیرا که وزن داشتن چیزی نیست که از خود جسم برآید و محمولی است که ذهن آن را جدا گانه دریافته و بر موضوع افزوده و از ترکیب و انضمام موضوع با آن محمول قضیه را ترتیب داده است و این قسم احکام و قضایاست که چون ترتیب داده شود معلومات تازه بدست انسان میدهد احکام تحلیلی همه معلومات قبلی هستند چون ذهن آنهارا بقوة عقل میسازد و از تجربه درنیآورد .

احکام ترکیبی غالباً از معلومات بعدی ساخته شده اند چنانکه وزن داشتن جسم امری است که بتجربه معلوم شده است ولیکن احکام ترکیبی قبلی هم داریم که محمول را ذهن بقوة عقل دریافته و بر موضوع بار کرده است مثال آن احکام ریاضی است که در عین اینکه بقوة عقل دریافته شده اند ترکیبی میباشند .

مثلاً این حکم که خط مستقیم کوتاه ترین فاصله میان دو نقطه است قضیه ترکیبی است چون کوتاهی جزء حد استقامت نیست و قبلی هم هست چون بتجربه معلوم نشده بلکه عقل آنرا از خود دریافته است پس احکام ترکیبی گاه از معلومات بعدی ترتیب داده میشوند گاه از معلومات قبلی .

در ریاضیات احکام و قضایا ترکیبی قبلی است چون موضوعات آنها همه امور ذهنی است .

در طبیعیات که موضوعات آنها امور متعلق بموجودات مادی است و آنها بیرون از ذهن میباشند بسیاری از احکام ترکیبی بعدی است چون بتجربه بدست می آیند ولیکن درین علوم اصول و قواعدی نیز هست که هم ترکیبی و هم قبلی است مانند قاعده رابطه علت و معلول .

در فلسفه اولی موضوعات حقایق بیرون از ذهن است اما آنها مجرداتند و تجربه درنیآیند .

اضمینانیکه بر ریاضیات هست از اینروست که در آنها احکام عقل همه دراموری است که خود ذهن ساخته است و بیرون از ذهن نیستند (۲)

اطمینانیکه بطبیعیات هست از آنست که موضوعاتش بتجربه درمیآید و به علاوه در آنها هم عقل از خود چیزی مایه میگذارد و آنها را پرورده میسکند بسرحی که اذن بر بیان خواهیم کرد .

Jugement synthétique (۱)

(۲) موه ارآن در صفحه ۱۲۹ بدست دادیم

اولی این کیفیت خاص را دارد که موضوعاتش نه درونی ذهن است که خود عقل آنها را ساخته باشد و نه بتجربه در می آید. چون بتجربه نمی آید احکام بمدی در آنها نمیتوان کرد چون ذهنی نیستند احکام قبلی در آنها محل اعتماد نیست. احکام تحلیلی هم که معلومی تازه بدست نمیدهد. پس فلسفه اولی چگونه علم شود و بآن اطمینان حاصل گردد؟ با اصطلاح دانشمندان خودمان علم واقعی آن است که عالم و معلوم یعنی نفس (۱) و وشیئی موضوع علم (۲) در آن متحد باشند. این شرط در ریاضیات کامل است در طبیعیات هم بشرحی که بیان خواهیم کرد حاصل میشود ولی در فلسفه اولی اشکالی باقی میماند اینست که آن را خیالبافی و لغاظی و بیحاصل میانگارند.

محققان پیشین احکام تحلیلی و ترکیبی را از یکدیگر نیز نداده بودند و از این دو مطلب روشن نبود و سر این معنی آشکار نمیشد که چرا بر ریاضیات اطمینان هست و بعلم اولی نیست پس باید اساساً تکلیف عقل و چگونگی حصول علم را که لازمه اش اتحاد عالم و معلوم است معین کرد و اینست موضوع فلسفه نقدی و آنچه کانت را بر نقادی عقل برانگیخته است.

حکیم مزبور میگوید در تحقیق این مسئله من روش را از آنچه فیلسوفان دیگر داشته اند یکسره تغییر دادم و مانند کپرنیک در امر هیئت عالم عمل کردم که او دید با این فرض که ما مرکز جهان باشیم و خورشید و سیارات گرد ما بچرخند مشکلات پیش می آید پس فرض را معکوس کرد که خورشید مرکز باشد و ما گرد او بچرخیم و دید مشکلات بخوبی حل شد. من هم دیدم تا کنون ما معتقد بوده ایم که اشیاء اصلند و ذهن ما ادراک خود را تابع حقیقت آنها میکند یعنی بر آنها منطبق مینماید از اینرو مشکل پیش آمده است که درباره اشیاء بیرون از ذهن چگونه با معلومات قبلی میتوان احکام ترکیبی ترتیب داد پس من مرض کردم که ذهن ما اشیاء را بر ادراک خود منطبق میکند یعنی کاری نداریم باینکه ادراک ذهن ما با حقیقت اشیاء مطابق هست یا نیست چون آنرا نمیتوانیم بدانیم آنچه میدانیم اینست که ما اشیاء را آنچنان در می یابیم که ادراک ذهن ما اقتضای آنست. پس باین روش مشکل حل شد و دیدم مانعی نیست که درباره اشیاء خارج هم از معلومات قبلی احکام ترکیبی ترتیب دهیم بین مطلب پس از آنکه بدرستی وارد تحقیقات کانت شدیم روشن خواهد گردید.

چون معلومات قبلی بقوه عقل دست میدهد پس هرگاه آن معلومات از شاییه حس و تجربه خالی و مجرد باشد قوه که آن معلومات را میدهد عقل مطلق (۳) میخوانیم و چون ما میخواهیم در این قوه نقادی کنیم تحقیقاتی را که در پیش داریم نقادی عقل مطلق

(۱) Sujet (۲) Objet

(۳) Raison Pure و مراد از عقر مطلق قوه تعقل صرفست بدون آرایش حس و تجربه.

میناسیم و آن مقدمه فلسفه اولی خواهد بود و این تحقیقات از جنبه نظری (۱) است و عملیات متوجه نیست.

علم با اصول عقل مطلق را که نقادی مقدمه وصول بآنست کانت فلسفه برترین (۲) میخواند و نقادی او را نقادی برترین (۳) مینامد.

این نکته را هم اکنون خاطر نشان کنیم که در نقادی عقل مطلق کانت بساین نتیجه میرسد که عقل مطلق از رسیدن بحقایق مطلق عاجز است آنگاه در کتاب دیگر که «نقادی عقل عملی» (۴) نام دارد مینماید که بحقایق مطلق از چهار راه میتوان رسید

پس میگوید علم انسان دو رکن دارد حس (۵) و فهم (۶) و اینک بنقادی هر یک از این دو رکن علم میرد ازیم (۷).

(۱) Spéculatif در عملیات کانت تصنیف جداگانه دارد که الان بدان اشاره خواهد شد و در جای خود مطالب آنرا بیان خواهیم کرد.

(۲) philosophie transcendante

(۳) Critique transcendante کلمه transcendante لفظی است که کانت از اصلاحات فلسفی قدیم اروپا گرفته و اصطلاح کرده است برای معلومات حاصل از صور ذهنی قبلی که معنی آنرا دو متن بیان کردیم. کلمه برترین که ما برای ترجمه این لفظ اختیار کردیم بامعنی تحت لفظی آن بی مناسبت نیست هر چند از این لفظ مراد گوینده فهمیده نمیشود ولیکن لفظ فرانسوی نیز چنین است و باید چیزی مناسبتی آنرا اصطلاح قرار داد چنانکه کانت هم چنین کرده است. بنابراین هر جا برترین میگوئیم مقصود همه این نیست که بالاتر از همه است بلکه منظور علم یا فلسفه است که معلوم در او تجربی و حسی نبوده عقلی و قبلی باشد و تعقل بصورت علم باشد نه بماده آن و وجه نقادی داشته باشد و چون این جانب لفظی نیافتیم که همه این معانی از آن مفهوم شود مانند خود کانت بکلمه برترین قناعت کردم ضمناً توجه میدهیم که هر چند کلمه transcendental مشتق از کلمه transcendant میباشد ولیکن مورد استعمالش متفاوت است و اگر چه چاره نیست بجز اینکه «برتر» ترجمه شود و بمعنی فائق است ولیکن اصطلاح است برای امر دیگری که مقابل است بالفظ immanent که بمعنی درونی است یعنی آنچه در درون وجود است مانند حقیقت مطلق بعقیده موحدان دیگر.

(۴) Critique de la raison pratique این نکته را هم خاطر نشان کنیم که کانت لفظ raison را گاه بمعنای استعمال میکند اعم از ادراک و فهم و تعقل و گاه بمعنی خاص میگیرد که قوه استدلال و توحید معلوم باشد و در اینجا بمعنی اعم است. و نیز چنانکه در فلسفه هیوم اشاره کردیم مقصود از نقادی در اینجا سنجش میزان و توانایی عقل انسان است نه عیب جوئی از اشخاص و کانت خود این معنی را تصریح کرده است.

(۵) Sensibilité Entendement این کلمه را هم میتوانستیم عقل ترجمه کنیم اما کانت جنبه خاصی از عقل را باین اسم میخواند که لفظ فهم از جهت لفظ و معنی برای آن مناسب تر است و ما هم لفظ عقل را درین مبحث بترجمه Raison تخصیص میدهیم و از این پس مطلب روشن خواهد شد (۷) آنچه در این بهره اوان بیان کردیم تقریباً مدلول دیباچه و مقدمه کتاب کانت است در نقادی عقل مطلق که بیان مخصوص خود در آورده ایم

## بهره دوم

## شناخت برترین حس

نخستین مرحله علم (۱) بچیزها (۲) بوسیله قوه حس است که بآن وسیله ذهن (۳) انسان بقوه مصوره (۴) خودبچیزی وجدان (۵) می یابد چه بهر حال علم برای انسان حاصل نمیشود مگر اینکه ذهنش امری را وجدان کند و برای اینکه ذهن امری را وجدان کند باید بوجهی از آن متأثر شود و وجهی که چیزها در ذهن تاثیر (۶) میکند احساس (۷) است یعنی چون تاثیر حسی بر ذهن وارد آمد که امری را وجدان کرد و قوه مصوره بکار رفت آنان را احساس میگوئیم و وجدانی را که از احساس دست میدهد تجربه (۸) مینامیم و آنچه بتجربه درمیآید عارضه یا حادثه (۹) میخوانیم زیرا بعس در میآید مگر امور حدوثی و عارضی و در عوارض که تنها موضوع علم میباشند دو امر میتوان تشخیص داد ماده (۱۰) و صورت (۱۱). ماده آنست که تاثیر میکند و احساس را بر میانگیزد. صورت آنست که پراکنندگی امر حادث را منتظم میکند و به آن واسطه وجدان با امر حادث روی میدهد زیرا که تأثر ذهن از اشیا اگر تنها باشد معلوم بدست نمیدهد بلکه تأثراتی خواهد بود در نفس پراکنده و بی ربط و مشوش و معلوم وقتی میشود که تأثرات با انتظام درآید و بهم مرتبط شود. ماده حادثه یعنی احساس امری است انفعالی (۱۲) و شکی نیست در اینکه بعدی میباشد بمعنائی که در صفحه ۱۳۴ توضیح کرده ایم ولیکن باندک تامل دانسته میشود که صورت یعنی تنظیم کننده حوادث و عوارض در وجدان که امری است فعلی (۱۳) نمیتواند همان احساس باشد و بعدی باشد و ناچار امری است قبلی که در ذهن موجود است و اگر نباشد امر بعدی را که در ذهن وارد می شود نمیتواند تنظیم کند.

صورتی که تنظیم کننده وجدانیات است دو وجه دارد: يك وجه بیرونی که حادثه را از بیرون در ذهن نمایش میدهد و آن مکان است (یا بعد یا فضا) (۱۴) و يك وجه درونی و آن زمان (۱۵) است که ذهن آن را بیرون از خود تصور نمیکند بلکه در درون می یابد. مثلاً خورشید در نفس انسان تأثیرات مختلف دارد از گرمی و روشنی و رنگ و غیر آنها و لیکن ادراک وجود خورشید وقتی دست میدهد که ذهن تأثیرات را در زمان و مکان بیکدیگر مرتبط سازد.

(۱) Connaissance (۲) Objets (۳) Esprit (۴) Faculté Représentative

(۵) Intuition (۶) Impression (۷) Sensation

(۸) Experience یا Intuition empirique (۹) Phenomene معنی، صلی این افس در ذبن یونانی ظهور است.

(۱۰) Matière (۱۱) Forme و بدیه متوجه بود که آنچه کانت ماده و صورت میگوید غیر از هیولی و صورتی است که قدامت جسم قائل بودند و ز نامل در بیان کانت مطلب بدست خواهد آمد.

(۱۲) passif (۱۳) Actif (۱۴) Espace (۱۵) Temps



زمان و مکان دو امر است که در ذهن از وجدان هیچ حادثه منفک نمیشود. ذهن انسان اشیاء را از هر يك از عوارض متعلق بآنها میتواند تجرید و سلب کند بجز زمان و مکان را که تصور هیچ امر و هیچ چیز برای انسان جدا از زمان و مکان ممکن نیست. از این بالاتر میرویم و میگوئیم ذهن انسان وجدان همه اشیاء و امور را میتواند از خود دور کند و وجود آنها را نفی نماید اما زمان و مکان را نمیتواند. زمان و مکان نتیجه وجود و حدوث اشیاء و حادثات و تابع آنها نیستند بلکه شرط واجب تصور آنها میباشند و در ذهن بر آنها مقدمند.

پس زمان و مکان معلومات بعدی و کسبی نیستند بلکه قبلی و فطری میباشند و دلیل دیگر بر این ققره اینست که معلومات ریاضی که در قبلی بودن آنها شبهه نیست بدون تصور زمان و مکان معنی ندارد یعنی اگر زمان و مکان را از دست حکیم ریاضی بگیریم دیگر موضوعی برای علم اوباقی نمیماند:

و نباید گمان کرد که زمان و مکان مفهوم های کلی هستند که ذهن آنها را از جزئیات انتزاع کرده است زیرا اگر آنها مفهوم کلی بودند جنسهائی بودند دارای انواع یا نوعهائی بودند دارای اصناف ولی چنین نیست. برای زمان یا مکان اجزاء میتوان فرض کرد نه انواع و اصناف. مثلاً روز و ماه و سال اجزاء زمان هستند اما انواع و اصناف آن نیستند همچنین این مکان و آن مکان اجزاء بعد یا فضا هستند نه انواع و اصناف آن. بعبارت دیگر هر يك از زمان و مکان را میتوان گفت يك کل است دارای اجزاء اما نمیتوان گفت يك کلی است مشتمل بر جزئیات (۱) پس زمان و مکان هر کدام امری واحدند و تصور آنها از تجربه بر نمیآید بلکه وجدانی و قبلی میباشند و ذهن توهم حد و انتهای هم برای آنها نمیتواند بکند و امر واحد نامتناهی را مفهوم نمیتوان خواند. زمان این تفاوت را با مکان دارد که مکان در وجدان امور درونی نفس شرط حتمی نیست و شرط حتمی بودنش در امور بیرونی است ولیکن زمان برای وجدان همه امور شرط است خواه بیرونی خواه درونی حتی اینکه نفس ادراک وجود خود را هم نمیتواند در زمان منفک نماید.

چون ذهن اسان از تصور زمان و مکان نمیتواند منفک شود پس باید گفت زمان و مکان جزء ذهن انسانند و از خود وجودی ندارند چنانکه چیز ها همه در زمان و مکان دیده میشوند اما زمان و مکان خودشان دیده میشوند و نه چیزی مستقلند نه خواص و عوارض چیزی هستند و ذهن آنها را از خود ضمیمه تا ثیرات خارجی میکند و باین وجه است که گفتیم احساسات مواد حادثات میباشند و زمان و مکان صورت های آنها هستند. بعبارت دیگر حصول وجدان در ذهن اسان شرطی دارد خارج از ذهن و شرطی دارد داخل در ذهن شرط خارجش وجود حوادث و موجودات است و شرط

(۱) بری تشخیص کل ر کی و حرء رحرمی مکتب مطبق رجوع کنید.

داخلش وجدانی که ذهن از زمان و مکان دلزد. بر سبیل تمثیل میتوان گفت وجدان حادثات مانند گرفتن آبست که بدون ظرف ممکن نمیشود. و چنانکه آب باید در ظرف باشد تا گرفته شود همچنان حوادث باید در ظرف زمان و مکان واقع شوند تا اسان آنها را وجدان کند جز اینکه ظرف آب خود چیزی است خارجی و لیکن ظرف زمان و مکان وجود خارجی ندارند و ذهنی هستند (۱) و خاصیت ذهن انسانند و اگر ذهن انسان نباشد زمان و مکان معنی نخواهد داشت و مسلم نیست که نفوس دیگری غیر از نفوس انسانی همین قسم وجدان داشته باشند و مجبور باشند حادثات را در ظرف زمان و مکان وجدان کنند.

تمثیل دیگر این است که معلوم را تشبیه میکنیم بغذائی که باید پختن برسد و بدل ما بپختن شود. برای این مقصود باید مواد خوراکی از خارج داخل معده شود آنگاه باید معده و اعضاء دیگر هاضمه شیرهای از خود بر آنها ضمیمه کنند تا خوراکها غذا شود پس خوراکیها بمنزله احساساتند و شیرها حکم زمان و مکان را دارند و نیز بر سبیل تمثیل میتوان زمان و مکان را تشبیه کرد بشیشه عینکی که شخص بچشم میگذارد که اگر عینک سرخ باشد همه چیز را سرخ می بیند و اگر سبزا است همه چیز بچشم سبز خواهد بود جز اینکه اگر بخواهیم تشبیه بحقیقت نزدیکتر باشد باید فرض کنیم این عینک از چشم جداشدنی نیست و جزء چشم است در آن صورت امکان نخواهد داشت که صاحب عینک عالم را جز بر عینک خود بتواند تصور کند.

پس تا اینجا معلوماتی که بدست آمد باختصار اینست ؛

۱ - علم انسان بر حادثات یعنی بر عوارض اشیاء تعلق میگیرد نه بر ذات اشیاء ، چون مبدأ علم ما حس است و حس فقط عوارض را درک میکند و این علم همانا بوجدان دست میدهد .

۲ - حادثات که بوجدان در می آیند موادی دارند و صوری ، و مواد حادثات احساسات است یعنی تأثیراتی که از بیرون بدن می رسد و این جزء از علم بعدیست .  
صورت حادثات زمان و مکان است که درون ذهن میباشند و این جزء از علم قبلی است و باین

(۱) بقول اروپائیه Subject می باشد به Object و چون ما باین مدینه که رای این دو لفظ فرانسیسی برابر هائی داشته باشیم درین Subject را - یعنی و Object را عینی خواهیم گفت زیرا ولی یعنی آنچه اراده می باشد و وجود خارجی دارد و دومی یعنی آنچه عینی است که در خارج وجود دارد

در این باب دینی می کنیم که در خصوص زمان و مکان لا یمیتس هم عقیده اظهار کرده و در حسب صهر زدیک عقیده کانت (رحوع آید صفحه ۹۹) چون و بر روی زمان و مکان وجود عینی قائل بود و بهار ره می بیند است ولیکن تفاوت در رسی می بیند و عقیده هست در بر لا یمیتس درین و مکان را مفهوم معنی د سه بود که عقل بهار را قدرن یا تعاقب امور تترع میکند ما کانت زمان و مکان را مورد وحدی قسی مید بد و میگوید محسوس در تده در صرف زمان و مکان میرد و جدا نمیشود .

وجه است که احکام ریاضی که موضوع آن‌ها زمان و مکان است هم ترکیبی وهم قبلی ی باشند .

۳ - علم ما بر حادثات و عوارض باین وجه نیست که ادراک ما بر حقایق امور منطبق شود بلکه امور بر ادراک ما منطبق میشوند و معلومات ما آن قسم است که ذهن ما اقتضا دارد یعنی عوارضی که ما درک میکنیم در واقع نفس الامر چه هستند نیندازیم زیرا که ذهن ما برای دریافت امور قالبهایی دارد که امور را در آن قالبها میریزد و معلومات ما قالب گیریهائی است که ذهن از امور کرده است و این کیفیت در ادراک ما چاره ندارد و همین است که هست ، خواه درست باشد خواه نادرست ، انسان امور را آنسان که ذهنش میسازد درک میکند و قسم دیگر میسرش نیست .

از این روست که میگویند مذهب کانت اصالت تصور است (۱) و تحقیق این مطلب بعد خواهد آمد فعلا همینقدر توجه میدهیم که در معنی این سخن اشتباه نشود که کانت مانند بعضی از سوفسطائیان نمیگوید حقیقتی در کار نیست و هر چه هست وهم پندار و عدم هستی نیست .

میگوید ما دوات را درک نمیکنیم فقط عوارض آن‌ها را درمی یابیم آن‌هم آنسان که ذهن ما ادراکش را اقتضا دارد و برای ما حقیقت همین است واقع نفس الامر هر چه میخواهد باشد

اگرچه حس قسمت تجربی علم انسان است ولیکن چون بیان فوق معلوم کردیم که در حس و تجربه هم ذهن معلومات قبلی بکار میبرد بحث در این قسمت نیز در نقادی عقل مطلق روا بود و این بحث را شناخت برترین حس (۲) مینامیم

## بهره سوم

### تحلیل برترین قوه فهم

داستیم که قوه حس در وجدان امور چگونه معلومات قبلی بکار میبرد و وجدان را میسازد و این نخستین مرحله علم میباشد و از این رو گفتیم حس یک رکن علم است . اینک باید بهم (۳) که رکن دیگر علم است پردازیم زیرا حس که قوه دریافت تأثیرات

(۱) Idealisme این لفظ در موارد چند بکار میرود و در هر مورد بقسی باید ترجمه شود. در اینجا مقصود اینست که عقیده کانت از شیاء و عوارض آنها آنچه محقق است و علم بر آن تعلق میبرد تصورات ذهنی است که رای شخص از آن‌ها دست میدهد صرف بنظر اواقع نفس الامر که نمیدهد چیست و عقدر نان دسترس نیست .

(۲) Esth' 'iuc' arscendant'a e یعنی شناخت قوه حس از آن جهت که ذهن برای وحدن امور حسی معنویت قبلی بکار میبرد .

(۳) Entendement یعنی شناخت قوه حس با معنی اصلی یونانی آن سازگار است اما مخصوص کانت میباشد و دیگران آنرا بمعنی شناخت رشت و ریا بکار میبرند

Entendement (۳)

و تصویرات است و بشرحی که بیان کردیم مایه وجدان امور می شود بنهایی علما بسا نمیدهد فقط موضوع علما میدهد. آن تصاویر یعنی موضوعات علما قوه فهم میگیرد بقوه عقلیه در ذهن می پرورد و مفهوم (۱) را میسازد، پس وجدان حسی اگر نباشد فهم چیزی ندارد که علم از آن بسازد و دستش خالی خواهد بود اما فهمم اگر نباشد وجدان حس معلومی بدست نمیدهد. پس همچنانکه حادثات ماده و صورتی داشتند که بیان کردیم معلومات هم ماده و صورتی دارند ماده علم یعنی وجدانیات بوسیله حس حاصل میشود و صورتش یعنی مفهومات بوسیله فهم رومیدهد. در مفهومات هم ممکن است بنشاء تجربی آن ها نظر کرده شود و ممکن است مجرد از نظر تجربی و حسی بگریسته شوند.

در این قسم دوم علم با اصول مفهومات را منطق برترین (۲) مینامیم و در منطق برترین نخستین کار ما تشخیص معلومات ذهنی و عقلی مطلق (۳) است پس گوئیم؛ حاصل شدن وجدانیات در ذهن امری است انفعالی؛ اما حاصل شدن مفهومات نتیجه فعالیت عقل است که در ذهن تصویرهای پراکنده چندرا متحد کرده تصویر کلی میسازد و همین عمل است که عقل در امور و چیزها حکم میکند زیرا حکم عقل جز این نیست که درباره امر تشخیص میدهد که آن امری است جزئی در تحت یک امر کلی که او شامل جزئیات بسیار میتواند باشد

مثلا وقتی که حکم میکنیم باینکه جسم قسمت پذیر است تشخیص داده ایم که بسیار چیزها قسمت پذیرند و جسم یکی از آنهاست بعبارت دیگر «جسم» مفهومی است جزئی که در تحت مفهوم کلی «قسمت پذیر» واقع میشود (۴).

بنابراین قوه فهم همانا قوه حکم کردن است یا میان دو مفهوم رابطه موضوع و محمول یافتن (بعبارت دیگر محمولی را بر موضوعی حمل کردن) و ضمناً استنباط میشود که وجدان علم بی واسطه است و مفهوم علم با واسطه زیرا که هر مفهومی از وجدانیات یا از معهودات دیگر درست میشود.

چون موضوع و محمول در قضایا غالباً معهودات تجربی و وجدانی میباشد برای منظور ما مفید نیستند پس برای اینکه معهودات مطلق قبلی را پیدا کنیم بضرر میکشیم در اینکه فهم بچه وجه وجدانیات را جمع و متحد میکند و قضایا ترتیب میدهد. بعد از دیگر ربط میان موضوع و محمول چگونه است. پس میبینیم و حوه بی ارتباط متعدد است و سرانجام درمی یابیم که در قضایا چهار امر مستور و پنهان و ارتباط موضوع و محمول بچهار وجه است. کمیت (۵)، کیفیت (۶)، مدت یا حد (۷)، جهت یا مدده (۸) چون بضرر بکمیت کسبه قضیه یا مخصوص (۹) است (شخص) (۱۰) مدد اینکه

(۱) Concept (۲) Locus of reference

(۳) فراموش شود که در بعضی هرح مصفی میگوئیم بمعنی مره را شش حس و تجربه است

(۴) جسم هر چه خود کسی است و این است قسمت پذیر حسی است

(۵) Quantite (۶) Quality (۷) Relation (۸) Direction (۹) Modality (۱۰) Substance

بگوئیم میرعماد خوشنویس است ، یا حریست (۱) مانند اینکه بگوئیم گروهی از مردم خوشنویسند ، یا کلی است (۲) مانند اینکه همه مردم میرنده اند .  
اگر نظر بکیفیت کنیم قضیه یا موجب (۳) است مانند اینکه انسان میرنده است یا سالب (۴) است مانند اینکه نفس میرنده نیست ، یا حصری (۵) است (معدول) مانند اینکه نفس نامیرنده است .  
هرگاه نظر بنسبت میان موضوع و محمول باشد قضیه یا حملی (۶) است مانند اینکه خدا عادل است ، یا شرطی (۷) است مانند اینکه اگر خورشید برآید و روستا بامنصل (۸) است مانند اینکه یا زمین مرکز عالم است یا خورشید  
و چون نظر بجهت قضیه بکنیم یا احتمالی (۹) است مانند اینکه محتمل است که مریخ مسکون باشد . یا تحقیقی (۱۰) است مانند اینکه زمین گرد است ، یا ضروری (۱۱) است مانند اینکه خدا باید عادل باشد

پس هر يك از چهار وجه ارتباط موضوع و محمول سه قسم است و بنابرین دوازده وجه پیدا شد و اینها و حوهای است در قضا یا که عقل پیش خود دریافت و از تجربه نگرفته است پس بر طبق این دوازده وجه دوازده مفهوم ذهنی مطلق بدست میآید که معلول قلبی میباشند یعنی قالبهایی هستند که عقل در هر چه میخواهد حکمی بکند و ترکیبی بسازد اول در آن قالبها میریزد و آن مفهومهای دوازده گانه را برقرار است ،

در کفایت ۱- وحدت (۱۲) ، ۲- کثرت (۱۳) ، ۳- کلیت (۱۴)  
در کیفیت ۴- ایجاب (۱۵) ، ۵- سلب (۱۶) ، ۶- حصر (۱۷)  
در نسبت ۷- ذاتیت (۱۸) و عرضیت (۱۹) ، ۸- علیت و معلولیت (۲۰) ۹- مشارکت (۲۱) یا (مقابله) (۲۲) (نظر مابین متقابلها باهم نحوی از مشارکت دارند)  
در جهت ۱۰- امکان (۲۳) و امتناع (۲۴) ، ۱۱- تحقق (۲۵) ایجابی یا سلبی ۱۲- و حو (۲۶) و امکان (۲۷)

(۱) Particulier (۲) Universel  
(۳) Affirmatif (۴) Negatif (۵) Limitatif اعتبار اسکله از کل اقسام وجود بطور اعمام  
میکند آنچه در محمول مذکور میشود .

(۶) Catégorique (۷) Hypothétique (۸) Disjonctive  
(۹) Problématique (۱۰) Assertorique (۱۱) Apodictique

رای مهم این اصطلاحات در مصق آشود

(۱۲) Un (۱۳) Plural (۱۴) Total (۱۵) Reaite (۱۶) Négation

(۱۷) Limitation (۱۸) Substrat (۱۹) Inherence (۲۰) Causalite

(۲۱) Commune (۲۲) Rapprochement (۲۳) Possibilité (۲۴) Impossibilité

(۲۵) Nécessité (۲۶) Éventualité (۲۷) Contingence حکمای ما این معنی را هم  
مکن اصلاح کرده اند و آنرا ممکن است که معوله دهم شدیم و تفاوت نگذاشته اند همیشه  
ندیده بود که این ممکن معدول و حوست و آن امکان معادل امتناع است

این مفهوم های دوازده گانه را کانت نه پیروی از ارسطو قساطیغوریاس (۱) یعنی مقولات نامیده است زیرا ارسطو هم از عنوان کردن مقولات ده گانه میجوایسته است و جوهر مختلف محمولاتی را که بر موضوعات باز میشود معلوم کند حرایکه بیان نکرده است که این مقولات را از چه راه بدست آورده است ، و ببرد شماره مقولات اهتمام نکرده است که همه مقولات بحسبین و غیر مرتبط نامور حسی باشند ولیکن کانت خواسته است مأخذ تشخیص مقولات را بدست دهد و مقید شده است که آنچه از مقولات تشخیص میدهد از مشأحسی و وحدانی دور بوده صرف عقلی و بر روش منضم واحد احدثه باشد حز اینکه اهل تحقیق بر او حرده گرفته اند که اگر ارسطو آن دقایق را بکار برده است خود کانت هم در عوض پردقیق شده و برای قرینه سازی که از هر یک از جوهر چهار گانه سه مقوله بیرون آورد مقولات غیر لارم شماره کرده است مانند مقوله حصر (مقوله ششم) که یکسره ببطر راید میآید (چون همین ایجاب یا سلب است در امر معدول) و همچنین نایبکه در مقولات کیفی ایجاب و سلب را بر شمرده بود (مقوله چهارم و پنجم) در مقولات جهت تحقق (مقوله یازدهم) را شمار آوردن حاجت بود که چیزی را ایجاب و سلب مزید نمیکند .



در هر حال چون در قوه علم دقت و تأمل کردیم حدود ادراک حسی و عقلی مشخص شد و دانستیم که حس تأثیرات و اراده را در مییابد و مستصم کرده و حدها در میآورد و عقل وحدانیات را با هم ترکیب نموده حکم میکند در قوه حس وحدانیات تحریمی و بعدی را از وحدانیات قلبی (زمان و مکان) تمیز دادیم و در قوه عقلی بیتر رشته اره مفهومات قلبی (مقولات) بر حور دیم که گوئی قالمهائی هستند که عقل شایخ پراکنده تجربه را در آنها ریخته و آن مواد را صورت میدهد و پراکندگی را جمع آوری میکند اکنون بیشتر دقیق شویم تا چگونگی حصول علم و بهتر در ایام پس گوئیم هیچ علمی برای انسان روی میدهد مگر اینکه حس وجود خود ادراک داشته باشد یعنی خود را شخص عالمی (۲) در بد در مقوله شئی معنومی (۳) شئی معنوم در نفس یا دهن عالم در آراء و وحدانی پراکنده احدث میکند و یکی حس امری است واحد و برای آنکه چیزی را نتواند تعقل کند پس چیزی واحد شد پس وحدت پراکنده که اشاره کردیم باید جمع آوری شود و توحید یا وحدت علم توحید قوه فهم و سه مقولاتی که شماره کردیم احدثه میدهد و در علم عالم که خود مرئی وحدت در ث میکند

(۱) Categories در بردارنده مقولات رسو مقولات وجودی است و مقولات کانت مقولات فهم ، و مانند وجهه که در مقولات که در مقولات و به مشمارد شامل است آنچه را که مقولات او به منقسم و معنی ر آنچه مقولات به منقسم

(۲) Sur-nensant (۳) Causa nens

امور کثیری را که بوجدان حاصل شده بصورت امر واحد در میآورد تا علم بآن امور را نفس بتواند بخود تعلق دهد. پس شیئی شدن هر چیز و معلوم شدنش بر نفس باینست که بپراکندگیهای چند در ذهن جمع شده واحد شود؛ و این عمل توحید را خود ذهن انجام داده است یعنی ذهن است که شیئی را برای علم خود شیئی کرده است، عبارت دیگر شیئی معلوم مصنوع ذهن یا عقل انسان است. اینست معنی آن سخن که گفتیم (۱) کانت در فلسفه مانند کپرنیک عمل کرد و بجای اینکه اشیا را اصل بداند و ادراک را بر آنها منطبق کند ادراک را اصل قرار داد و اشیا را بر آنها منطبق نمود و در بحث شناخت برترین حس هم که معلوم کرد که زمان و مکان غالبی هستند که آنها را ذهن در خود دارد و محسوسات را در آن قالبها میریزد مقدمه همین عمل بود یعنی آنجا راجع به محسوسات این ققره را نمایان کرد و اینجا راجع به عقولات در بحث حس دانستیم که ما امورا بوسیله عینکی میبینیم که يك شیشه اش زمان و يك شیشه اش مکان است اکنون میبینیم عینک ما دستگاه مفصلی است که علاوه بر آن دو شیشه چندین شیشه دیگر دارد که عبارت از مقولات باشند. و نتیجه اینکه کلیه جهان یعنی اشياء معلوم ما خواه محسوس و خواه معقول مصنوع ذهن ما هستند و بنا برین عالم و معلوم متحدند و باین وجه است که علم برای انسان میسر میشود.

مقولات در علم بمنزله صورتند و وجدانیات بمنزله ماده آن میباشند و وجود هر دو برای علم ضروری است زیرا که ماده بی صورت متحقق نمیشود و صورت بی ماده همچون طرف بی مضروف است و از اینرو میتوان دانست که علم ما جز بر امور تجربی بچیزی تعلق نمیتواند بگیرد. مثلاً بحث در اینکه نفس مجرد آیا جوهر است یا عرض یکسره بمعنی است زیرا که اگر تجربه و حس را کنار بگذاریم مفهوم جوهر و عرض از میان میرود و گفتگو بيموضوع خواهد بود.



چون توحید وجدانیات پراکنده را قوه فهم یعنی عقل بوسیله مقولات میکند و مقولات معقولانند یعنی متعلق بخود عقل میباشند پس بینیم مقولات در ذهن چگونه حادث می گردند یعنی در حالیکه معقولند چگونه بر محسوسات تطبیق میشوند.

کانت میگوید عامل این تطبیق قوه تخیل (۲) است و وسیله اش زمان است. توضیح آنکه قوه تخیل مربوط بحس است زیرا که مخیلات جز در زمان و مکان صورت نمیگیرند ولیکن تخیل امر انفعالی نیست بلکه قوه فعالیت دارد و بقوه خود تصاویری (۳) دهمی میسازد و آنها را زمینه برای وجدانیات محسوس قرار میدهد و اینکار بوسیله زمان صورت میگیرد زیرا که زمان آنکه مربوط بحس و مادیات است شباهتی با امر مجرد دارد چنانکه پیش از این گفته ایم که زمان و مکان در محسوسات حکم صورت را دارند برای ماده

(۱) در صفحه ۱۳۴ و ۱۳۵

Схемы (3) in the nature of

و معلوم قبلی هستند و زمان از مکان هم بمعقولات نزدیکتر است زیرا که مکان چنانکه گفتیم وجه بیرونی صور محسوسات است و زمان وجه درونیست و بیش از مکان به مورد ذهنی صرف نزدیک است. میتوان زمان را واسطه میان محسوس و معقول دانست و بنا بر این قوه مخیله بوسیله زمان خانه بندیهائی میکند که جای وجدانیات یعنی حادثات و عوارض را در مقولات نشان میدهد. مثلاً پی در پی آمدن امور در ادراک نفس تصویر عد در ادراک ذهن می سازد و از این امر زمانی ادراک کمیت حاصل میشود. پس اگر کل آیات متوالی در ذهن گرفته شود مقوله کلیت خواهد بود، و اگر عده از آیات مسطور شود کثرت است، و اگر یک آن ملحوظ شود وحدت است. همچنین پربا تهی بودن زمان او از حادثات در ذهن ایجاد یا سلب را مصور می سازد. و نیز اگر دوام حادثات در ذهن گرفته شود تصورات پیش می آید و اگر تعاقب دائمی دو امر ملاحظه شود تصور غلیت دست میدهد، و اگر مقاربه امور بنظر گرفته شود مشارکت یا تقابل ذهن می آید، و همچنین اگر سازگار بودن امری با مقتضیات زمان تصدیق شود تحقق است، و اگر وجودش در هم وقت ملحوظ باشد وجوب است. پس باین بیان دانسته شد که تصویر همه مقولات که مخیله بقوه فهم میدهد از زمان ساخته میشود.



مقولات را که مفهومان مطلق قبلی هستند شناختیم اکنون گوئیم احکامی که عقل درباره مواد علم یعنی وجدانیات میکند در تحت قواعدیست که قوه فهم از پیروی آنها چاره ندارد و ذهن نمیتواند خود را از آنها آزاد کند و آنها را دستورهای قوه فهم مطلق (۱) می نامیم و قضایائی هستند ذهنی و قبلی که باید همه میسازد و هر حکمی که فهم بخواهد در باره وجدانیات کند از آن دستورها نمیتواند خارج شود و آن دستورها ناشی از مقولات چهارگانه صبی یعنی کمیت و کیفیت و نسبت و جهت میسازد پسینیان گفته اند عقل از قبول تناقض امتناع دارد و این فقره را اساس عقل دانسته اند و حق است و لیکن این قاعده حکمی است تحبیبی و مناسبت حکم ترکیبی هستیم و باید بنیاد آنها را بیاییم

۱ - یکی از دستورهای ذهنی نفسی فهم مصق است که وحدت است همه که صاحب اجزا میباشد و این حکم از چهار مبدء که ذهن هر چه را ادراک میکند صرف زمان و مکان و جدان میکند و زمان و مکان که اندو قسمت پیرامون و هیچ مقدری زمان و مکان نیست که ذهن توانست قسمت پیرامون تصور کند. درین حد در دو حد پیرامون باطل است (۲) کالت میگوید این حکم را صوب متعدده وحدت است و مبدی همه

(۱) L'entendement pour la connaissance des choses en soi, entendement pour la connaissance des choses en soi, entendement pour la connaissance des choses en soi  
 (۲) این چنانکه لایمیتس و بعضی رفقا میگویند یعنی آنکه هر چه را که تصور میکنند در حدی است و این عبر از چیری است که مرور بر عمو صبی میگوید. در فقره صبی میگویند  
 Les notions de l'intuition (۳)



ریاضی است و مربوط بمقوله کم است.

۲ - دستور دیگر اینستکه هر امری که حادث میشود و بحس در میآید قوتی دارد یعنی درجه شدت و ضعفی از حدود صفر گرفته تا مقدار نامحدود، اما این قوت امری است واحد و مانند کمی که در دستور پیش مذکور شد اجزا ندارد و این دستور در علوم طبیعی بسیار مهم و مبنای علم قوی میباشد و کانت آنرا جنبه قبلی ادراک (۱) میخواند بنا بر اینکه جنبه بعدی ادراک حس است و این دستور دوم مربوط بمقوله کیف است

۳ - قاعده دیگر اینستکه انسان در ادراکات خود از تصور ارتباط میان آنها ناگزیر است و آن ارتباط همانا بزمان است و سه وجه دارد: استمرار و توالی و مقارنه و از اینجا سه دستور نتیجه میشود که کانت آنها را قیاسهای تجربه (۲) مینامد و از مقوله اضافه بدست آمده است.

نخست اینکه در تغییرات ذات متغیر همواره باقی است و مقدارش کم و زیاد نمیشود دستور دوم اینستکه تغییرات نسبت بیکدیگر علت و معلولند.

دستور سوم اینکه ذواتی که مقارن یکدیگر یعنی در یک زمان باهمند بر یکدیگر تأثیر متقابل دارند.

این سه دستور هم که قاعده کلی ارتباط مدرکات میباشد در علوم طبیعی کمال اهمیت را دارند و در حقیقت بنیاد آن علومند و از اینرو عقیده ببخت و اتفاق باطل میشود.

۴ - از این گذشته سه دستور دیگر داریم که برای تجربه انسان اصول موضوعه (۳) میباشد و مرتبط بمقوله جهت اند.

اول اینکه هر امری که با شرائط صوری تجربه (یعنی با وجدانیات و مقولات) سازگار است ممکن الوقوع است.

دوم اینکه هر چه با شرائط مادی تجربه سازگار است (یعنی محسوس میشود) موجود و متحقق است.

سوم اینکه هر چه وجود و سازگارش با امر واقع بر طبق شرایط عمومی تجربه باشد و عدمش با آن شرایط منافی باشد وجودش واجب است.

این بود خلاصه بسیار مختصری از بخش نخستین از منطق برترین کانت که آنرا تحلیل برترین (۴) نامیده است و نتیجه ش اینکه ذهن پس از آنکه از عوارض و حادثات

(۱) Les anticipations de la perception

(۲) Les analogies de l'expérience

(۳) Les postulats de la pensée empirique

(۴) Analytique transcendante دو کتب از کتابهای ارسطو در فن منطق analytique نام دارد یعنی تحلیل که در آنها ارسطو قیاس و برهان را تحلیل یعنی تشریح کرده است و چون کانت در اینقسمت از کتاب خود چگونگی فهم را تشریح و تحلیل کرده است آنرا باین نام خوانده است حکمای ماهم که لفظ یونانی را بکار برده اما لوطیقا گفته اند.

خارجی متأثر شد و آن تأثیرات را در قالب زمان و مکان که در سرنوشت خود او نهاده شده و معلومات قبلی هستند ریخت، و وجدان و تجربه را درست کرد، آن وجدانیات و تجربیات برای علم انسان بمنزله ماده میشود و فهم انسان آن ماده را می گیرد و بصورت معقول درمیآورد و آن مقولات نیز در سرشت عقلند و امور قبلی می باشند، سپس مفهوماتیکه از این راه بدست آمده بر اهنمائی دستورهاى قبلى فهم مطلق موضوع احکامی میشوند که عقل در باره عوارض و حادثات مینماید و نفس انسان از این راه بر آن ها عارف میشود.

از تحقیقاتی که در تحلیل مفهومات و دستورهای فهم مطلق کردیم نتایجی که پیش ازین در مبحث شناخت برترین حس گرفته بودیم تأیید و تکمیل شد و دانستیم که علم انسان وجدانیاتی است که از راه حس برای او دست میدهد و ذهن بآن وجدانیات بمقتضای شرایطی که ذاتی خود اوست صورت می بخشد یعنی آن ها را بصورت عوارضیکه بادرک ما میآیند در میآورد و برای انسان جز شناخت این عوارض معرفتی همسر نیست و فهم ما بمعرفت ذوات معقول دسنرسی ندارد و عوارض هم آن سان شناخته میشوند که خود ذهن آن ها را میسازد و قالب ریزی میکند. عبارت دیگر آنچه ما درک میکنیم همه در ذهن ما ساخته میشود و واقع نفس الامر را نمیدانیم چیست. باز عبارت دیگر عقل ما قوانین خود را بر امور تحمیل میکند یعنی بجای اینکه بر حقیقت واقع منطبق شود واقع را در تحت قوانینی که مقتضای ذات خودش است در میآورد.

پس جهانی که ما ادراک میکنیم مصنوع عقل ماست و قوانینی که ما در جهان تشخیص میدهم قوانینی است که عقل ما بدان سرشته شده است. مثلاً رابطه علت و معلول چنانکه تشریح کردیم ساخته عقل است و در عالم حقیقت معلوم نیست ترتب معلول بر علت واجب باشد.

از این تحقیقات ممکن است چنین بنظر آید که کات اصالت تصویری (۱) است بوجه اشد، یعنی غیر از تصورات ذهنی و حدودی در عالم قائل نیست و جهان را یکسره وهم و پندار میداند و از هر سو فسطائی و سوفسطائی تر است و معلومت را به عوارض و ضواهر تعلق میدهد نه بحقایق بلکه حقیقتی قائل نیست چون جهان را مصنوع ذهن انسان میخواند و از همه این تحقیقات غرض این بود و نتیجه این میشود که علم و فلسفه موضوع و معنی ندارد.

کات این معنی را پیس بینی کرده و در پدین تحمیل برترین یعنی بخش اور زم منطبق برترین تحقیقاتی دارد که حاصلش نیست که نه سوفسطائیم و نه اصالت تصویری نه بی موجودات میکنم نه منکر حقایق و همه و فلسفه را بی معنی میدانم.

من در عقل انسان صراف میکنم و میر بشر میسج و حدودش را معین میکنم تا معلوم شود که دست عقل کجاست و کجاست و میرسد و میگوید فهم و عقول ما را وجودت فقط ظهورات و عوارض را در شهیکند و تسبیح و توحید را به این معنی که به تجربه در

می‌آید و اگر مبانی تجربی را از ما بگیرند دیگر برای تعقل موضوعی در دست نخواهیم داشت. و نمیکویم عقل چیزی نمی‌فهمد بلکه اثبات می‌کنیم که ما بدون مباشرت عقل چیزی ادراک نمی‌کنیم و اگر عقل نباشد حس هیچکاره است چنانکه ثابت کردم که محسوسات و تجربیات هم جنبه عقلی و قبلی دارند و اموری هستند در حد خود پراکنده و بی‌معنی که عقل و فهم آنها را جمع‌آوری میکند و با آنها معنی می‌دهد ولیکن عقل را هم می‌گویم بدون محسوسات دستش بجائی بند نیست و مانند ظرفی تهی است حتی اینکه مفهومات ریاضی هم که صرف عقلی و قبلی می‌باشند اگر در محسوسات نگار برده نشوند بی‌معنی خواهند بود اما همین محسوسات تجربیات یعنی عوارض که من موضوع تعقل میدانم وجودشان دلالت دارد بر اینکه ذواتی هست که این عوارض ظهورات آنها می‌باشند (۱) زیرا که ظهور، ظهور کننده می‌خواهد (۲) و شاید خداوند بمخلوق دیگری غیر از ما فهم و عقلی داده باشد که قوه ادراک آن ذوات را دارد آن‌سان که ما عوارض را وجدان می‌کنیم.

ولی عقل ما با آنکه حکم بوجود آن دوات میکند از آنها وجدان ندارد و جز ظهورات چیزی نمی‌تواند ادراک کند و این عجز عقل را از رسیدن بدرك ذوات پس ازین باز دنبال خواهیم کرد ولیکن برای یقین بحقیقت دوات باندازه که در قوه بشر است من راه دیگر معتقدم (که پس از فراغ از نقادی عقل بطری مطلق بآنگاه خواهیم پرداخت)

و اما اینکه می‌گویم آنچه ما درک می‌کنیم عوارض است منظورم این نیست که عوارض و دواتی که این عوارض ظهورات آنها هستند بوجوبی حقیقتند من می‌گویم تصاویر مختلف متعدد که از خارج در در ما وارد میشود بر حسب وجوب آنها را ذهن بهم پیوند میدهد و وجه جمعی که حاصل میشود تصویری است که ما از شئی داریم و این تصویری

۶۱ // چنانکه در حاشیه صفحه ۱۳۷ اشاره کردیم آنچه ما عوارض یا حادثات می‌گوئیم اروپائیان Phenomenes می‌گویند و بنام عقلی است یونانی بمعنی ظهورات یعنی آنچه ادراک میشود مخصوصاً با ادراک حسی در مقابل این لفظیات برای ذوات یعنی موجوداتی که این عوارض ظهورات آنها هستند اصطلاح دیگری اروپائی اختیار کرده است و آن Noumenes است یعنی معقولات بابر ملاحظه که حقایق دوات صاهر و محسوس نیستند و فقط بحکم عقل وجود آنها را میتوان تصدیق کرد و لاظنون این لفظ را بری مثل نگار برده است با براینکه او همان معقولات را حقیقت میدانست در فلسفه کات Ph-nomenes، عوارض، Noumenes «دوات» عنوان خاص دارد که آنچه ما بعد در متنی گفته‌ایم اشاره بآن است

۲. نکته سخن رعایت حورده گرفته‌اند که در رابطه علت و معلول تردید کرده است و این وجود ظهور را در دایره وجود ظهور کسده داشته و بر حورده است که بقص سخن خویش کرده است. حق نیست که کات چیزی را نمی‌کند و چنانکه در متن بیان کرده‌ایم می‌گوید حکم عقل و قفسی مهم چینی است و ماتحت بند عقل خود هستیم و چاره از پیروی او نداریم اگر چه با حقیقت مصدق باشد و مثلاً یکی اردستورهای ذهنی و قلبی مهم مطلق که در تحلیل احکاء عقل در قفسی ملازمه علت و معلول بود هر چند من در نقادی از عقل نایبجا رسیدم که این دستور احتراع عقل من است و وقتی که سخن من چینی می‌یابد چاره ارتصديق ندارم.

واحد از وجدانیات بسیار امری است قبلی (بوجهی که در بیان مقولات روشن ساختیم) و برای ما مستلزم وجدان بنفس خودمان است که آن نیز امر واحدی است که بنحوی قبلی از وجدانیات متعدد حاصل میشود

این توجیهی که من از وجود اشیاء میکنم معنیش این نیست که اشیاء موهومند و حتی من بردکارت اعتراف دارم که او نفس را اصل دانست و برای یقین بوجود موجودات دیگر راه پرپیچ و خم اختیار کرد و حال آنکه اگر موجودات دیگر و تأثیراتی که بر ما میکنند نباشند نفس ما هم از وجود خود نمیتواند آگاه شود و در واقع ادراک نفس از خود با ادراک موجودات مقارنست و لازم و ملزوم یکدیگرند،

پس من میگویم ادراک ما نسبت بعوارض بوجهی است که شرایط عقل و حس ما اقتضا دارد و برای ما حقیقت همین است که ادراک میکنیم (۱) و اگر از این جهت معجز قوه ادراک خود پی بردیم از طرف دیگر حقیقت علم را بدست آوردیم و مشکلی که داشتیم که علم چگونه دست میدهد حل شد باینکه دانستیم که عالم بامعلوم متحد است باین وجه که معلوم مصنوع خود عالمست و اصحاب تجربه (۲) (مثلاً هیوم) که تنها حس را علم میخوانند برخلاف هستند و اصحاب عقل (۳) (مثلاً فلاصون و دکارت) هم تنها معقولات را حقیقت میدانند و محسوسات را نمایش بی حقیقت می شمارند داشته کرده اند و کسی که بیکه اعتمادشان تنها بتعقل است مانند کبوتری هستند که چون می بینند در پرواز برای پس زدن هوا باید دنبال زد و قوه بصرف بر ساند و بال خود را خسته کند تصور کند که اگر هوا نبود بهتر پرواز میکرد غافل از این که هر چند هوا را با اندازه مزاحم علم او هست و لیکن تکیه گاه اوست و اگر نبود اصلاً پرواز مقدور نمیشد

فیلسوفان پیشین همین اشتباه را کرده و بلند پروزی نموده اند و ادعای ایشان در یافتن حقایق بصرف تعقل بیجا بوده است. پس حق این است که علم اساس تجربه ای است که عقل آنرا پیروارد یعنی مایه علمهم حس است و هم تعقل و از اینروست که می توانیم احکام ترکیبی عقلی بسازیم و عمراً بر میدانی استوار نگذاریم چرا که این اطمینان که بعلم پیدا کردیم تنها راجع بر حیثیت و صبیحیت است که ممدوم شد در عین اینکه احکام آنها ترکیبی است مادی و فقهی یعنی قسری و عقلی در مد

امادریان و سفسه اوئی دعائی رسیدیم که تر رل ه بیشتر و چون رسمی پس تحقیقت هر چه دیدیم این بود که پس آنها عوارض و حدیثات متوهمه بیاید در حالیکه موضوع سفسه اوئی دوت یعنی موجود است و نیست  
ایست نبین اصول یعنی مصق بر تر کات هیپرد ریه و محر و محدود بودن عقل بهتر روس خواهد شد،

۱۶ حکمای م میگفتند حکمت علم جدی و سبب روح و صورت شر بر روی قیاسات میجوهد حدود طاقت شرر تشخیص دهد

## بهره چهارم

### جدال برترین

تاکنون آنچه از تعقل گفته ایم مربوط بقوه ای بوده است که عقل بواسطه آن در امور حکم میکند و تصدیقات را میسازد و از این قوه مخصوصاً تعبیر بفهم کردیم . اما کانت عقل را بمعنی خاصی هم استعمال میکند و آن بالاترین مرتبه فهم است یعنی اینکه از جمع آوری تصدیقات کلیات مجرد استخراج نماید و بآن کلیات مجرد نامی میدهد که افلاطون برای کلیه معقولات اختیار کرده بود در فلسفه افلاطون حکمای ما آن کلیات را صور و مثل خوانده اند ، معقولاتی را که کانت اینجا در نظر دارد برای مشخص بودنشان صور معقول (۱) خواهیم گفت .

اگر درست بشگریم میبینیم در این قسمت کار عقل این است که از معلول بعلة (۲) برسد و در این عمل چون برای معلولی علتی دریافت بر میخورد باینکه آن خود نیز معلول است و این رشته را مسلسل مییابد ولیکن عقل انسان تسلسل را نمیدارد و ضروری میداند که بجائی منتهی شود و علتی ییابد که خود معلول نباشد و در این جستجو بسه ذات متوقف می شود .

اموری را که در درون وجود خود او روی میدهد منتهی بنفس (روان) (۳) میکند از اموری که بیرون از وجود خود می نگرد مجموعه تعقل میکند که جهان (۴) بینامیم و سرانجام روان و جهان هر دو را معلول یک حقیقت بی علت مییابد که او را خدا (۵) میخوانیم و همین سه ذات است که پیش از اینهم عنوان معقولات (۶) بآنها اشاره کردیم .

از این رو در شناخت صور معقول سه شعبه پیش می آید ؛ روان شناسی یا خود شناسی (۷) و جهان شناسی (۸) و خدا شناسی (۹) و مجموع این سه شعبه فلسفه اولی (۱۰) را تشکیل میدهد و فیلسوفان تا کنون مدعی بوده اند که این مقولات را که وجودهای مطلق و قائم بذات تصور میشوند بقوه عقل و نظر میتوان اثبات کرد و بنیاد فلسفه نقدی کانت بر اینست که این ادعا را باطل کند یعنی دانسته شود که این ذوات را بقوه عقل نظری نمیتوان ادراک کرد و نمیتوان اثبات نمود و این مقصود بوسیله دیگر باید حاصل شود زیرا چنانکه پیش از این نمودار ساختیم قلمرو عقل نظری محدود بتجربیات است که عوارس میباشند و هنر عقل همین است که عوارض ذوات را که از راه حس باو میرسند در تحت انتظام و قاعده

---

(۱) Concepts de la ratson pure یا ideas (۲) بر حسب معمول علت را Cause

معمول را Effet می گوید ما در اینجا کانت علت را Condition (شرط) و معلول را Conditionne (مشروط) میگوید (۳) Ame

(۴) Univers و یونانی Cosmos (۵) Dieu (۶) Noumenes

(۷) Psychologie (۸) Cosmologie (۹) Theologie

(۱۰) Metaphysique ایسا تقسیماتی است که پس از لابینیش ولف و حکمای دیگر آلمان

در فسمه مقرر ساخته بودند

در آورد و معلوم و معقول بسازد .

نظر باین منظور کانت این قسمت از تحقیقات خود را جدل برترین (۱) مینامند زیرا میخواهد بنمایاند که استدلالی که فیلسوفان در اثبات صور معقول میکنند برهانی نیست جدل بلکه مغالطه است اگر چه قصد مغالطه نداشته و فقط سهو کرده اند

اشباهی که فیلسوفان جزمی درباره اثبات ذوات بقوه عقل دارند میتوان نظیر اشتباهی دانست که کودکان در باره کناره افق دارند که آنرا پایان سطح زمین میانگارانند و چنین می پندارند که آنجا آسمان بزمین پیوسته است اما هر چه بکوشند که بآن برسند دورتر می رود و این اشتباهی است که عقل هیچکس از آن مصون نیست مگر اینکه تقادی پیش بیابد و رفع اشتباه نماید.

در قسمت روان شناسی (۲) کانت میگوید اهل تحقیق وجود نفس را برای انسان امری بدیهی میخوانند و چنین می پندارند که بدلیل و برهان جوهر و بسیط و مجرد و یگانه و جاوید بودنش را اثبات میکنند . مثلاً دکارت نخستین چیزی را که در فلسفه اصفیل و یقین دانست این بود که «میان دیشم پس هستم» یعنی آنکه او را «من» میگوئیم و خاصیتش اینست که فکر دارد البته وجود دارد و جوهری است مستقل از تن و چون ابعاد ندارد مادی نیست و مجرد است ولیکن اگر درست بشکریم این استدلال غلط است (۳) از اینکه فکری هست چگونه میتوان یقین کرد که جوهری هست مجرد که فکر متعلق باوست ؟ زیرا در تحلیل برترین آشکار ساختیم که جوهریت مفهومی است که برای انسان دست میدهد از اینکه امور حسی را وجدان میکند و آنها را بوسیله مقوله توحید میدهد و فکر یا علم امور وجدانی حسی نیستند که تحت مقوله درآیند و ایسکه فکر بسیط است چه دلیل میشود بر اینکه منشاء آنها بسیط است ؟ و اگر چنین باشد پس جسم را میتوان گفت بسیط و مجرد است چون هیچ جسمی بی سنگینی نمیشود و سنگینی امری است بسیط و ابعاد هم ندارد پس مجرد است .

راست است که جمیع اعمال ذهنی من مقضی وجود من میباشد اما این دلیل نمیشود که این «من» جوهر مجرد مستقل از تن باشد چون غیر از همینکه او شرط جمیع اعمال ذهنی من است دیگر علمی و ادراکی از او ندارم پس دکارت و فیلسوفان دیگر شرط «من» را موضوع علم قرار داده اند و در جمله «میان دیشم» موضوع محمول را موضوع سعی جوهر گرفته اند و اشتباه در اینجا است .

(۱) Dialectique transcendante

(۲) در اینجا مقصود از روان شناسی psychologie rationnelle یعنی روشی تحقیقی است که اثبات جوهر و مجرد و جاوید بودن عنصر فقط بدلیل و برهان میکند و رصاحت دهنده وانی است به روان شناسی که حالات نفس را مشاهده و تجربه در می آورد آن را علوم طبیعی است

(۳) استدلال عقلی که کسی را شهادت به مغالطه و آ paralogisme میگوید

پس جوهر بودن نفس ثابت نیست و بر فرض که ثابت باشد مجرد و غیر مادی بودنش ثابت نمیشود چون ما جوهر مادی را هم نمیدانیم چیست پس روانشناسی عقلی (۱) اساسش باطل است.

تحقیقات کانت درین بحث بسیار مفصل و غامض است و ما داخل تفصیل آن نمیتوانیم بشویم نتیجه همین است که اشاره کردیم و مانند همه مباحث دیگر فلسفه کانت باید بهین اشارت اکتفا کنیم و لیکن باز یاد آوری میکنیم که منظور کانت این نیست که وجود نفس و مجرد و جاوید بودن آنرا انکار کند بلکه میخواهد ثابت کند که این امور بیرهان عقلی در نیآید و فلسفه اولی از این جهت پایه استوار ندارد



اما جهان شناسی. کانت میگوید عقل ما عوارض و حادثات را که میبیند آنها را مجتمع و متحد میکند و از آن مجموعه تصور جهان را میسازد و در این تصور جهان چهار فقره صور معقول پیش میآید که هر یک مربوط به یکی از مقولات اصلی میباشد یکی مربوط بکمیت و آن مقدار زمانی و مکانی جهان است. دوم مربوط بکیفیت و آن چگونگی تقسیم ماده جهان است یعنی حد تقسیم و جزء بسیطی که باید بآن برسد. سوم مربوط باضافه و آن رشته علت و معلول است که منتهی بعلت نخستین باید بشود. چهارم مربوط بجبهت است که رشته وجود های ممکن باید بوجود واجب برسد.

تا وقتی که باین صور بنظر مفهوم نتراعی نگریسته شود اشکالی نیست اما همینکه آنها را وجود های عینی مستقل قرار دادیم چون بخواهیم در باره آنها رأی اختیار کنیم گرفتار تنازع احکام (۲) میشویم یعنی در هر یک از آن صور معقول دو حکم متناقض درمی یابیم که هر دو موجه میباشد و هر دو را نقض هم میتوان کرد چنانکه محققان پیشین هر کدام بر حسب سلیقه خود حکمی را گرفته اثبات کرده اند حکم دیگر را نقض نموده اند و این نشانی جدلی بودن استدلال و بی بنیاد بودن موضوع از گفتگوست.

صور چهار گانه و تنازع احکام متناقض در آنها را اینقرار است.

تنازع ۱ - جهان کران دارد یا بی کران است؟ یعنی ابعادش متنهای است یا نامتنهای و آغاز زمانی داشته یا نداشته است؟ هر یک از این دو وجه را جماعتی مدعی شده و اثبات کرده اند ولیکن چون درست تعقل نمیکنیم هیچیک از این دو حکم متناقض پذیرفتنی نیست و هر دو را میتوان ابطال کرد (۳) چه اگر بگویند آغاز زمانی داشته است میگوئیم

(۱) psychologie rationnelle که پیش از این بآن اشاره کردیم یعنی علم نفس فقط از روی مبانی عقلی و استدلالی که پس از تحقیقات کانت امروز تقریباً متروک است در مقابل روانشناسی آزمایشی psychologie experimentale یعنی علم بآثار نفس از روی مشاهده و تجربه و آن امروز علمی است مفصل و بسیار مهم و داچسب و متضمن نوایدهای بسیار است.

(۲) Antinomie (۳) تحقیقات کانت پدر این بحث نیز مفصل است و در هر یک از صور چهار گانه يك طرف قضیه (These) را عنوان و اثبات میکند آنگاه قضیه نقیض را (Antithese) عنوان و اثبات مینماید و ما بناچار باختصار و اشاره میگذرانیم.

پس پیش از آن آغاز معدوم بوده است و از معدوم چگونه بوجود آمده است؟ اگر بگویند آغاز نداشته است میگوئیم چون جهان عبارت از اموریست که بوقوع پیوسته و متحقق شده است امور متحقق را چگونه میتوان نامتناهی فرض کرد؟ همچنین اگر بگویند ابعادش نامتناهی است چون جهان از اشیاء ساخته شده چگونه میتوان شماره اشیاء موجود را نامتناهی دانست؟ و اگر بگویند ابعادش محدود است چون درو را حد او البته فضا هست پس جهان با آن فضا نسبتی باید داشته باشد ولیکن جهان وجود است و فضائی که جهان در او نیست عدم است پس میان وجود و عدم چه قسم اضافه ممکن است.

تنازع ۲ - در جهان جوهر بسیط هست یا نیست؟ اگر بگویند نیست میگوئیم جسم که جهان از او ساخته شده بعصر عقلی یا بسیط است یا مرکب و اگر مرکب است مرکب از اجزاء بسیط است پس در هر حال وجود جزء بسیط ضروری است. اگر بگویند بسیط هست میگوئیم چگونه میسوان قبول کرد که جسم قسمت پذیر نباشد؟ چون اگر قسمت پذیرد ابعاد ندارد و اگر ابعاد نداشته باشد جسم نیست.

تنازع ۳ - آیا همه امور موجب اند یا اختیاری هم هست؟ اگر بگویند همه موجبند میگوئیم پس رشته علت و معلول بکجا میرسد در صورتیکه عقل تسلسل را نمیپذیرد؟ اگر میگویند اختیار هست یعنی امری هم هست که معلول و موجب نیست و با اختیار خود علت میشود میگوئیم این امر البته پیش از معلولش وجود داشته است یعنی وقتی بوده است که علت نداشته است سپس علت شده است و چون مختار است البته علت شدنش علت نداشته است پس در قاعده وجود علت برای معلول اختلال پیدا میشود.

تنازع ۴ - وجودی که واجب باشد هست یا نیست؟ وجود واجب ناچار علت ممکنات است پس این تنازع هم نظیر تنازع سوم است. اگر بگویند وجود واجب نیست تسلسل لازم میآید اگر بگویند هست باید یا مجموع جهان باشد یا جزء و درون آن یا بیرون جهان. مجموع جهان نمی تواند باشد چون مجموعه از ممکنات نمیتواند واجب شود. بیرون از جهان هم نیست چون علت شدنش ناچار آغاز دارد و امریست زمانی و امر زمانی بیرون از جهان نمیشود. جز چنین هم نیست چون اگر چیزی را چنین غیر معلول باشد رشته علت و معلول مختل میشود.

در مقابل این تنازع و تناقض احکام بیضرف نمیتوان بود چو مضموم است و باید تکلیف را معلوم کرد پس می بینیم در تنازع اول و دوم قضیه و نقیضش هر دو بیممعی است چون گفتگو از آغاز و انجام و حدود هر یک و حر و حر است و در قضیه و نقیضش جهان از یک جنبه نگریسته می شود و می بینیم که آنچه در چنین درک می کنیم وجودیات زمانی یعنی عوارض و حادثات است و مربوط بدوت میشود و مفهوم تنه و معقولات (۱)

(۱) مضمومات و معقولات آن معنی که کات در نظر گرفته است که مضموم راجع به عرض و ظهور است و معقولات راجع به ذات و دوت.



یعنی آنچه ادراک می‌کنیم وجودهایی است که ذهن خود ما آنها را تصویر کرده است پس در آنها حکم کردن بتناهی یا عدم تناهی و آغاز داشتن یا نداشتن و بسیط و مرکب بودن مورد ندارد و بی‌معنی است.

اما در تنازع سوم و چهارم می‌بینیم احکام شاید بیک جنبه واحد از وجود متعلق نباشد زیرا واجب و ممکن و علت و معلول شاید که از یک جنس نباشند یکی معقول یعنی ذات مستقل و یکی مفهوم یعنی عارضه و حادثه باشد پس در تنازع سوم و چهارم ممکن است آن هر دو قضیه درست باشند یعنی اختیار و وجوب متعلق بذات وجبر و امکان و وجوب ترتب معلول بر علت راجع بعوارض باشد و در این صورت تناقضی در کار نخواهد بود در تنازع سوم و چهارم چون قضایا با اخلاقیات و مبدأ و معاد مرتبط است رفع تنازع کمال اهمیت را دارد و امکان جمع قضایایی که بر حسب ظاهر متناقض است راه امیدی برای حل مشکل و تعیین تکلیف باز میکند اما در هر صورت اینکار از عهده عقل مطلق نظری ساخته نیست و اینک عجز او را از حل مسائل راجع بذوات باز بیشتر آشکار خواهیم ساخت.



آمدیم بر سر خداشناسی. در قسمت جهان‌شناسی دیدیم که عمل چون در مسکنات تامل میکند خود را محتاج می‌بیند که بوجود واجبی قائل شود و رشته معلولات را به علتی که خود معلول نباشد منتهی نماید اما درین مبحث بتنازع احکام گرفتار میشود در مبحثی که اکنون گفتگو می‌کنیم مسئله ساده وجود واجب و علت نخستین نیست بلکه فکر انسان متوجه حقیقت مطلقی است که او را خالق و مانع جهان و مجرد و واحد و دانا و مرید و حکیم و مهربان بداند. عبارت دیگر خدائی که ارباب دیانت و حکمای الهی در نظر دارند و دل ما هم باو گواهی میدهد اما آنها میخواهند وجود او را بدلیل عقل ثابت کنند و در این امر بقطامیروندزیرا که راه یقین بوجود چنین مبدائی استدلال عقلی نیست چنانکه براهینی که می‌آورند هیچکدام قاطع و وافی نمیشود.

چون در براهین حکما بر اثبات وجود باری نظر دقیق میکنیم می‌بینیم همه منتهی به برهان اصلی میشود (۱).

یکی برهان وجودی که آسلم آورده و دکارت و هم مشران او یعنی اکثر حکمای جزمی و اصحاب عقده ترا بعبارت مختلف پذیرفته اند و بطور خلاصه اینست که ما تصور کمال و ذات کامل را داریم و ذاتی که وجود نداشته باشد کامل نیست. ذات کامل حقیقی ترین ذواتست پس چگونه ممکن است وجود نداشته باشد؟ و لزوم وجود برای ذات کامل مانند لزوم دره است برای کوه یا لزوم وجود زاویه است برای

(۱) نظر کانت به لایستس و دکارت و پیروان ایشان است رجوع کنید بصفحه ۶۷ همین کتاب.

مثلاً، ولی عجب است که این استدلالیان توجه نمیکنند که وجوب کمال برای ذات کامل پس از آنست که ذات کامل را متحقق بدانیم. آری کوه اگر موجود باشد دره لازم اوست اما اگر کوه نباشد دره هم نخواهد بود و نیز ضرورت وجود زاویه برای مثلث سبب ضرورت وجود مثلث نمیشود. عبارت دیگر تصور دره را برای کوه واجب میدانیم اما وجود کوه از کجا واجب شد؟ پس همچنین تصدیق میکنیم که تصور وجود برای تصور ذات کامل واجب است اما تحقق وجود ذات کامل از کجا واجب است؟ این حکم در مقام تمثیل مانند آنست که کسی بگوید من تصور صد پاره زرمسکوک دارم پس صد پاره زرمسکوک در بغل دارم. البته ممکن است صد پاره زرمسکوک داشته باشی اما بسیار فرق باشد از اندیشه تا وصول. همچنین وجود ذات کامل را منکر نیستیم اما تصورش مستلزم وجودش نیست.

برهان دوم برهان جهانی است که همان پی بردن از معلولها بعلت نخستین و از ممکنات بواجب است و لیکن بر فرض اینکه این فهم ما درست باشد از کجا که آن وجود واجب خدای منظور ما است؟ و بچه دلیل خدای وحدت وجودیان نباشد یا مجموع موجودات یعنی جهان واجب نباشد؟ مگر اینکه وجود واجب و علت نخستین را مستلزم کمال بدانیم در این صورت بر میگردیم برهان وجودی که حالش معلوم شد.

برهان سوم برهان علت غائی است باین وجه که می بینیم امور جهان نظام دارد و متوجه غایتی است پس اراده ناطقی در کار است. این سخن البته بسیار دلچسب است اما چون درست میسریم می بینیم از کجا که ناطم جهان آن ذات کامل و خالق و خدای مهربانی باشد که مادر پی آن هستیم؟ اولاً چه حق داریم که جهان را ما ندستاریم یا ساختمانی فرض کنیم که سازنده محتاج باشد و اسکی کامل بودن عالم خفقت را از کجا احرار کرده ایم تا مبدأ او را کامل بدانیم؟ و اگر نظر بکمال مدد داشته، شبهه باز برهد و وجودی برگشته ایم.

پس اثبات ذات باری برهان عقلی میسر نیست اگر از موجوداتی که بعینه ما در می آید بخواهیم باو برسیم این موجودات عوارض و ظهوراتند و مدعی میشدند و آنکه مستها الیه این عوارض است باید از حس خود آنها باشد. اگر زین عوارض و ظهورات بگذریم و بخواهیم بعقل مطلق نظری مسته را حل کنیم دست ما تهی دستی است و تکیه گاهی نداریم و لیکن اینقدر هست که گرپی استدلالین چوین ست و به عقنی میرسد دست منکران هم بجائی بند نیست و راه ضلالت است.



این بود خلاصه بسیار مختصری از قسمتی از کتب کات که ترجمه برترین نامیده و خواسته است اثبات کند که روح و حیات و حواس و حسیه صوری هستند که عقل آنها را میسازد زیرا که کار عقل وحدت دادن بتصورات کثیری است که در ذهن رخ میکنند و

قوه عقل پس از آنکه آن صور را ساخت آنها را ذوات می پندارد و غافل میشود از اینکه آنها فقط صور معقولند یعنی نفس عبارتست از تصویری که هر کس دارد از امر واحدی که عوارض درون ذهن خود را با و منتهی میکند. و جهان تصویری است که عقل آن را از مجموع عوارض بیرون از ذهن میسازد. و خدا تصویری است که ذهن از حقیقت موجودات پیدا میکند. این صور تنظیم کننده تصورات و مفهومات مختلف غیر مرتبط ذهن میباشد و وسیله توحید فکر و شرط و مایه علم انسانند و البته برای اینکه انسان بتواند علم پیدا کند ضرورت دارند زیرا که عقل انسان همواره جوئی وحدت است و تا با امور مختلف وحدت ندهد نمیتواند از آنها إدراک روشن داشته باشد. اما اینکه این مقولات با حقیقت واقع مطابق باشند یا نباشند مسئله دیگری است که عقل نظری از حل آن عاجز است.

### پره پنجم

#### ما حصل کتاب نقادی عقل مطلق

اگر میخواستیم کتاب نقادی عقل مطلق نظری را بدرستی بشناسانیم میبایست این فصل را چندین برابر کنیم و این مختصر گنجایش آنرا ندارد بنا برین بسیاری از مباحث را که ضرورت تام ندارد ترك کردیم، مسائل مهم را هم تا میتوانستیم فشرديم، در بیان مطلب هم از پیروی تام کات چشم پوشیده بصورتی در آورديم که برای کسانی که هیچ از آن سابقه ندارند قابل فهم باشد. اینک ما حاصل آن کتاب را خلاصه کرده ختم میکنیم و بیان اصول مطالب کتابهای دیگر کانت میپردازیم.

مسئله که از آغاز کتاب نقادی عقل مطلق نظری طرح شد این بود که علم برای انسان چگونه حاصل میشود و بمعلومات تا چه اندازه میتواند اطمینان داشت و فلسفه تا کجا میتواند محل اعتماد باشد.

جواب این سؤالات داده شد و معلوم گردید که ذهن انسان سه قوه دارد: حس و فهم و عقل، و این سه قوه در مراحل مختلف هر کدام يك اندازه عمل توحیدی دارند در مرحله اول حس بوسیله تأثیرات مختلفی که از خارج با و میرسد وجدانیاتی پیدا میکند و آنها را بوسیله مواد تلقی کرده بصورت زمان و مکان بآنها میپوشاند و از این راه عوارض و حادثات در ذهن متصور میشوند. در مرحله دوم این عوارض را قوه فهم همچوت مواد تلقی میکند و آنها بصورت مقولات را میپوشاند و کلیت میدهد و علم تجربی را میسازد. در مرحله سوم این معلومات تجربی مواری میشود که عقل بآنها بصورت وحدت میپوشاند و صور معقول را که آخرین آمال انسان است جلوه گر میسازد.

بنا برین علوم یعنی ریاضیات و طبیعیات محل اعتمادند برای اینکه در آن علوم ذهن حکامی قبلی میکند درباره اشیاء بر طبق صورتی که خود او بر حسب وجدانیات

خویش از اشیاء ساخته است و برای ذهن انسان آن احکام درست است و چاره نداریم جز اینکه آنها را حقیقت بدانیم و افع نفس الامر هر چه میخواهد باشد پس حکمای جزمی از این جهت حق دارند که علم بموارض را که بتجربه و تعقل حاصل میشود و کلیت و عمومیت دارد و همهجائی و همهوقتی است و برای همه کس یکسان است حق بدانند ولیکن از جهت اینکه بحقایق ذوات علم نمیتوان یافت حق باشکاکان است و فلسفه اولی بآث وجه که حکمای جزمی مانند دکارت و لایبنیتس در نظر داشته اند موجه نیست زیرا که ذهن انسان اموری را که برتر از حس میباشد و بدان نمیکند و خانه عقل برای دریافت روشنی علم جز حواس روزنه ندارد و فهم و عقل جز اینکه از وجدانیات حسی انتزاع کلیات کنند کاری نمیتوانند و بآئکه مفهومات و معقولات صورت علمند و ماده علم را از حواس میگیرند و از همین دوره تجربه حاصل میشود چگونه بتوسط آنها از عالم تجربی میتوان تجاوز کرد؟

راست است که مفهومات و معلومات قبلی هستند اما عمل و تأثیرشان در امور تجربی است و فلسفه ساختن با آنها در باب حقایق ذوات نظیر ادعای همان کبوتری است که بخواهد بیرون از هوا پرواز کند و مانند اینست که کسی بخواهد کاخی بسازد سر بر آسمان بر آورد اما بیش از کفاف يك خانه متعارفی مصالح ساختمانی ندارد و نیز مانند آنست که کسی بخواهد با نردبان با آسمان برود یا از سایه خود فراتر بجهد . کسانی که این ادعا را دارند اشتباهشان از این است که قوانین و مقتضیات عقل خود را قوانین حقیقت امور میانگارند .

باری در معلوماتی که ما از عوارض وجود داریم فهم اگر چه آنها را بمقتضای قواعد ذاتی خود میسازد لافل مواد بدست آورده است که بقالبهایی که دارد بآن مواد صورتی بدهد بنا برین حکمت طبیعی و حکمت ریاضی یا فلسفه سفلی و فلسفه وسطی موضوع حقیقی دارند . اما فلسفه اولی بیمایه است چون اردوات بجز صوری که عقل انتزاع کرده است موضوعی در دست نیست و علمی نمیتوان داشت

ولیکن چنین نیست که این صور یکسره بیهوده و بیمنی باشد چه گذشته از اینکه تنظیم کننده معلومات ما هستند این خصیت برنگ را دارند که طرح مسائل میکنند و این صور معقول که در ذهن حیوه گر میسوند و خودشان متمتع نیست بلکه محتمل است و اگر عقل مطابق نظری ما را بحقیقت آنها نمیرساند این در هست که آنها را پیشنبند خاطر ما میزد و بر ماست که راهی برای رسیدن بآنها بیابیم . علم را از خدا آفر کردن شوح چشمی است و وصول بخدا سیر خود دانستن حق است .

پس نقادی اگر علم بحقیقت نیست علم جهل هست یعنی ما در رحب هر کس جهل بسیط میسرند و بن خود عیبت بر رگی است که همیشه که همیشه و بدانیم که بچه چیز میتوانیم معرفت بیابیم .



در هر حال چنانکه مکرر گفته ایم نقادی مقدمه فلسفه است و کانت چون آن مقدمه را ترتیب داد معلوم کرد که حدود قوه علمیه و عقلیه انسان چیست و روشن نمود که دست عقل از شناخت ذوات و حقایق آنها کوتاه است و در آن امور ساختن فلسفه اولی و جزم در آن وسیله عقل نظری ممکن نیست ولیکن در امور طبیعت یعنی در عوارض و حادثات می توان بمذرات عقل اعتماد نمود.

پس کانت از پی آن شد که فلسفه طبیعی (۱) را که محل اعتماد میتواند باشد بسازد و تدوین کند اما توجه کرد که امری فوری تر از آن در پیش دارد باین معنی که هر چند بارها خاطر نشان کرده بود که در امور معنوی و مجردات اگر از راه عقل نظری جزم باثبات آنها میسر نیست جزم بانکار هم نمیتوان کرد بلکه امور عقلا محتمل اند و از راه دیگر یعنی از راه عقل علمی جزم باثبات آنها هم میسر می شود ولیکن تا وقتی که این ققره را محقق نساخته است اذهان مشوب خواهد بود و شایبه سوفسطائی بودن او خواهد رفت و مایه گمراهی خواهد شد پس تحقیق در چگونگی عقل مطلق علمی را مقدم داشت و چند سالی که از عمرش مانده و قوایش برجا بود مصروف این کار ساخت و آن را پرداخت و از این روست که فلسفه طبیعی را که وعده داده بود نتوانست تدوین کند.

اینکه می پردازیم بتحقیقات کانت در چگونگی عقل مطلق علمی که مقدمه فلسفه علمی یعنی علم اخلاق و سیاست است.

## بخش سوم

### تحقیقات کانت در علم اخلاق و نقادی عقل مطلق علمی

در تعیین بنیاد علم اخلاق یعنی حسن عمل پیشینیان را میتوان بدو دسته منقسم نمود فیلسوفان ، ارباب دیانات

فیلسوفان حسن عمل را از آبرو واجب می شمردند که خوشی و سعادت نوع بشر و افراد انسان یا کمال نفس ایشان بسته بآن است .

از باب دیانات حسن عمل را از آب سبب واجب میداشتند که خداوند انسان را مکلف بحسن عمل نموده و پس اریں زندگانی از هر کس چیزی باقیست که موافق عمل خود از پروردگار پاداش یا کیفر درمی یابد .

کانت متدین بدین مسیحی بود و ارکودکی بتعلیمات اخلاقی دین پرورده شده و بوحوب حسن عمل اعتقاد راسخ داشت ولیکن از نقادی در عقل مطلق چنانکه دیدیم باینجا رسید که عقل نظری از درک حقیقت ذوات عاجز است و بنا برین وجود پروردگار و نفس و نقای او را ناستدلال عقلی نه میتوان ادراک کرد و نه میتوان اثبات نمود.

پس چنین بنظر میرسد که هم بنیان علمی اخلاق نباشد و هم اساس عقلی دیانت از میان رفت و این مشکل بیش آمد که موجبات حسن عمل چم خواهد بود و حقانیت دیانت برچه پایه است .

این مشکل را هم کانت بنقادی در عقل مطلق حل نمود اما نه عقل نظری بلکه عقل عملی و نتیجه تحقیقات خود را در چند رساله و کتاب ثبت کرد که مهم تر از همه یکی رساله ایست که بنام مبانی فلسفه اخلاق (۱) و یکی کتابی بنام نقادی عقل عملی (۲) و در اینجا هم ما برای اینکه سخن پردراز نشود و برهم نیز دشوار نگردد ناچار از روش بیان کانت منحرف شده مطالب را بصورتی در میاوریم که بذهن نزدیک باشد



مراد کانت از عقل مطلق عملی آن جنبه از عقل است که اراده انسان را بر عقل نیک بر میان نگیزد و از عمل به باز میدارد .

پس باید از اینجا آغاز کرد که ببینیم خیر و نیک مطلق چیست زیرا هر چه را مردم نیک میخوانند چون درست بنگری نیک مطلق نیست بلکه نیک است بشرط . مثلاً مال نیک است بشرط اینکه آن را به مصرف خیر رسانی . جاه نیک است بشرط اینکه آزار بکسی نرساند .

حتی فضل و علم نیک است باین شرط که در مورد صحیح بکار رود و همچنین است همه نیکیهای دیگر که نیک است اگر با حسن نیت و اراده خیر بکار برده شود و گرنه بد و شر خواهد بود

پس نیک مطلق بی شرط یا عبارت دیگر مطلقاً یکی حسن نیت و اراده خیر است حسن نیت یا اراده خیر چیست ؟ آیا دنبال نعمت رفتن است ؟ آیا پیروزی از طبیعت است ؟ آیا طالب خوشی خود بودن است ؟ آیا حساب دیگری است ؟ یا کسب معرفت است .

در اینجا هم چون درست بگیریم می بینیم اراده خیر یک کلمه است و پس و آن پیروی از تکلیف است یا عزم بر ادای تکلیف و چون عالمها و هوس یعنی اموریکه ضعیف انسان طالب آساست با تکلیف معارضه دارد پس اراده خیر بسیاری اوقات تمایلات طبع در کشمکش میباشد و آن هنگام است که اراده خیر درستی تعیین میشود .

تکلیف را چرا باید به آوردن فقط برای یک تکلیف است و هیچ دلیل دیگری ندارد داشته باشد و اگر کسی ادای تکلیف را از بیم کیفر یا امید پادشاهی تکلیف نگردد است جبب سود و یا رفع رنج کرده است و میتوان گفت رذله خیر و حسن نیت بکار برده است .

تکلیف کدام است ؟ تکلیف عملی است که شخص رای مصداق رذله کالی

(۱) Fundamentals der Metaphysik der Moralen

(۲) Kritik der praktischen Vernunft

انجام میدهد عبارت دیگر تکلیف احترام قانون است چون قانون است محترم و مقدس است و چون محترم و مقدس است باید از آن تبعیت نمود و فرق است میان آن کس که عملی می کند بسبب اینکه قانون است و آنکه عملش با قانون سازگار است

دومی عملش مشروع است اما اولی نه تنها کار مشروع کرده بلکه خیر کرده است چون جز ادای تکلیف منظوری نداشته است. و نیز فرق است میان آنکس که عملی از روی طبیعت انجام میدهد و آنکه برای ادای تکلیف و احترام قانون میکند؛ اولی حفظ نفس برده است و دومی اراده خیر و ادای تکلیف کرده است.

در اینجا بعضی از محققان بجد یا مهزل سر بسر کانت گذاشته گفته اند پس شرط اراده خیر و حسن نیت اینست که عمل ناگوار باشد و اگر من از روی عاطفه از یتیم نگاهداری کنم و بنا بر رقت قلب دست یزویی را بگیرم ثوابی نکرده ام. ولیکن منظور کانت این نیست بلکه عکس اینست و اگر کسی کار خیر را از روی اکراه بکنند هیچ ثوابی نکرده است و هر چه بیشتر کار خیر را از روی رضا و رغبت بکنند خیرش بیشتر است.

مقصود کانت اینست که آنچه انسان را بکار خیر بر میانگیزد باید نه مصلحت اندیشی و منفعت جوئی باشد نه عاطفه و هوای نفس زیرا اگر بنا برخلاف این باشد ممکن است مصلحت یا هوای نفس و عاطفه مقتضی عملی شود که با تکلیف منافی است.

پس محرک باید ادای تکلیف باشد اگر این ادای تکلیف با کف نفس مقرون بود البته برای عمل کننده مقام بلندی است اما خوشا بحال آنکس که ادای تکلیف همیشه ملایم ضعیف است.

بنابر این رای اینکه عمل کسی ارزش اخلاقی داشته باشد کافی نیست که آن عمل موافق تکلیف باشد بلکه باید بر حسب تکلیف باشد و اگر نه ممکن است نیک باشد اما اخلاقی نباشد.

مثلا درستکاری بازرگانان نیک هست اما اگر نظر بمصلحت بازرگانی او باشد اخلاقی نیست بلکه مصلحتی است. همچنین حفظ وجود موافق تکلیف هست اما ملایم ضعیف است پس اخلاقی نیست چنانکه سیار کسان چون از زندگی بیزار می شوند خود کشی میکنند پس اگر در آن حال از خود کشی دست باز دارند عملشان اخلاقی است یعنی بر حسب تکلیف است. کسیکه ز روی رقت قلب یا برای ثواب احسان میکند بسبب نیک میکند اما عملش اخلاقی نیست چون همان کس اگر از مردم آزار دید ممکن است دلش سخت شود و احسان نکند هر گاه کسی با وجود گرفتاری بکارهای خود وجه کاری ابداء و ورگور بر حسب تکلیف احسان کند عملش اخلاقی است. و از عذرات کانت است که من خواب میدیدم و میبنداشتم زندگانی تمتع است چون بیدار شدم دیدم بکایم است».

حاصل اینکه یکی اخلاق آست که شخص در او به نتیجه ننگرد رغابتی در پیش نداشته باشد و تمه از روی تکلیف بکند و برای اینکه قانون یعنی امر کلی را رعایت کرده باشد.

نظر باینکه تکلیف همانا احترام و رعایت قانون یعنی قاعده کلی است نخستین قاعده اخلاقی که خود را بآن مکلف میبینیم اینست: همواره چنان عمل کن که بتوانی بخواهی که دستور عمل تو برزی همه کس و همه وقت و همه جا قاعده کلی باشد مثلاً یکی از دستورهای اخلاقی وفای وعده است و این دستور با قاعده که بدست داریم سازگار است یعنی میتوان خواست که وفای وعده قاعده کلی باشد چرا که اگر نباشد و خلف وعده را جایز بدانیم دیگر وعده دادن معنی نخواهد داشت و کسی نمی تواند بوعده کسی دل ببندد. همچنین یکی از دستورهای اخلاقی اینست رد امانت واجب است و این دستور باید قاعده کلی باشد زیرا اگر رد امانت واجب نباشد و جایز شده شود که امانت را بصاحبش رد نکنند موضوع امانت منتفی میشود و امانت معنی نخواهد داشت. و نیز از دستورهای اخلاقی اینست که اگر دستت میرسد برای دیگری کاری بکن خلاف این دستور را نمیتوان آرزو کرد که قاعده کلی باشد زیرا بنیاد زندگی انی اجتماع مردم بر اینست که از یکدیگر دستگیری کنند و اگر نه هیئت اجتماعیه یعنی وجود انسان باقی نمی ماند.

از تحقیقاتیکه تا کنون کرده ایم و مآیبد که در پیش چشم داشتن قانون و قاعده کلی و وجوب پیروی از او مربوط بحس و تجربه نیست چون نه مبنی بر تمایل طبع است نه بر مصدحت شخصی، پس امری است عقلی و قدسی. عقلی مصدق است که با حسن حکم میکند که اراده خیر و حسن بیت داشته باشد و فرمان میدهد که باید بتکلیف عمل کنی و قاعده کلی را محترم بداری و این امر که از جانب عقل عملی صادر میشود امر قطعی و غیر مشروط و مطلق است. (۱) او امر دیگری که غالباً انسان آنها پیروی میکند امر مشروط است (۲) مثلاً اگر میخواهی سلامت دشی در شهوات امرام ممکن اگر میخواهی محل اعتماد باشی راستگو و درست کار باش و همچنین برای بقا و سلامتی در احترام قاعده کلی و اداری تکلیف بر امر قطعی غیر مشروط میدهد و وقتیکه میگوید چنان رفتار کن که بخواهی که علم و قاعده کلی رشد بن امر شرطی دارد و مصدق است خواه مطلوب باشد خواه نباشد خواه مصدحت شخصی و رشد خواه شد راد ب باید خیر باشد و عمل بر حسب تکلیف چه دهنی که قاعده کلی است و غیر میل طبیعت به مصدحت شخصی و پیروی کلی بر مر مشروط به مقتضای امر و مصدق و آن اخلاقی خواهد بود.

این امر قطعی را چون صورت حکم عقلی در میآوریم می بینیم که حکم ترکیبی است نه تجزیه ای. پس معنوی میشود که در مورد اخلاقی معنی در حد عقل عمیق است که حکم ترکیبی قلبی بهوت میشود پس در حد عقل هم میتوان رد قاعده ای را بیکه در

(۱) Imperat. & Imperat. مع مصدق است معنی که در حد عقل صریح گفته است که معنی غیر مشروط است (۲) ۱۴



نقادی عقل مطلق نظری دست عقل راجز در امور حسی و تجربی کوتاه یافتیم و عجز او را مشاهده کردیم و لیکن در عقل مطلق عملی خواهیم دید که این عجز مرتفع میشود و دست عقل بجائی بند هست .



گفتیم اوامر عقل در ادای تکلیف غایتی ندارد ولیکن در اینجا منظور از غایت غایتهای نسبی (۱) است مانند تندرستی و محل اعتماد بودن و زندگی را بخوشی گذراندن که غایتهای نسبی است که هر کس برای خود دارد پس نسبی و اضافی است نه کلی و مطلق . ولیکن نمیشود که غایت مطلق (۲) کلی در کار نباشد چه در آنصورت زندگانی بی فلسفه میشود . آن غایت مطلق را اگر درست بنگریم همانا خود عقل است یعنی آنچه انسانیت انسان باوست پس غایت آخری و مطلق و کلی برای انسان انسانیت اوست و احترام عقل همان احترام انسانیت است که بنحو امر قطعی میگوید باید ادای تکلیف کرد بنا برین هر یک از موجودات را که بنگری وجودش برای انسان وسیله و طریق رسیدن بغایتیست بجز خود انسان که او خود غایت است . از اینجا یک قاعده دوم اخلاقی بدست میآید که باین عبارت در میآوریم . چنان رفتار کن که هر انسان را خواه شخص خودت خواه شخص دیگری باشد غایت پنداری نه طریق وصول بغایت . از این قاعده دستورهای پیشین هم بخوبی مفهوم و روشن میشود یعنی در هر یک از آنها درست بنگریم میبینیم اگر خلاف کنیم انسان را طریق گرفته ایم نه غایت .

از اینجا نتیجه میشود که هر فردی یعنی هر شخصی از نفوس انسانی جنبه انسانیتش یعنی (عقلش عقل غیر مشوب بنفسانیت) وجودی است مستقل و مقصود بالذات و چون حاکم بر اعمال انسان است و حکمش کلی است یعنی قانون است پس مقنن است و از اینجهت با نفوس دیگر برابر است . پس در امور اخلاقی انسان محکوم عقل خویش است و پس و از خارج هیچ نوع امر و اجباری بر او نیست و لازم نیست باشد . پس حسن نیت و اراده انسان برخیز یعنی عقل عملی او مستقل و آزاد است و بنا بر قواعدی که بدست دادیم دستور عملش معین است و میدانند چه باید بکنند . و از همین روست که موجودات عاقل میتوانند در تحت قوانین مشترک زندگانی کنند و هیچیک محکوم دیگری نباشند زیرا که آن قوانین مشترک قواعدی هستند کلی که همه مظهر اراده عقلی همگان میباشند .

حاصل اینکه بعقیده کانت اراده هر عاقلی باید قانونی کلی نمایان سازد چنانکه غایت مطلق رهیت اجتماعی حاکم شود و بنا بر این قاعده سوم اخلاقی راور میتوان چنین عنوان کرد که: چنان رفتار کن که از قانون گزاری تو (یعنی از ارادات عقلی تو) دستور دائمی برآید که با استقرار غایات مطلق سازگار باشد .

پس بطور خلاصه اصول کلی اخلاق این شد که نیکی مطلق اراده خیر است و

حسن نیت بر ادای تکلیف، و آن متابعت از قانون است و رفتاری که بتواند قاعده کلی باشد در حالی که نفوس انسانی غایت مطلق فرض شود، و این اراده خیر بر ادای تکلیف را عقل عملی انسان با وحکم میکند با امر مطلق غیر مشروط که بر حسب تکلیف از آن پیروی کند خواه با طبع یا با مصلحت شخصی او سازگار باشد خواه نباشد.



اصول کلی اخلاقی بدست آمد اکنون باید مبانی آنرا معلوم کنیم و در این باب مطلب مهم اینست که آیا انسان فاعل مختار است یا نه و اختیار دارد که بهر چه می خواهد اراده کند یا مجبور است؟

در این مسئله میان اهل نظر اختلاف بوده است بعضی انسان را بکلی مختار دانسته اند و هیچ قید و بندی برای اراده او قائل نشده اند و در نتیجه این رای انسان کاملاً مسئول اعمال خود میباشد و اگر اراده اش خیر باشد شایسته پاداش است و اگر نباشد باید کیفر ببیند.

بعضی انسان را یکسره مجبور پنداشته اند و هیچ اختیاری برای او قائل نشده اند و جمیع اعمال را موجب دانسته اند بنا بر اینکه جمیع امور 'مقدر' بتقدیر الهی میدانند یا اگر بزبان دیناتی سخن نمیگویند نظر بوجوب ترتب معلول بر علت دارند که هیچ چیز بی علت نمیشود و علت که موجود شد معلول حتماً موجود میگردد و عدل انسان و اراده او نیز از این قاعده بیرون نیست. پس هر اراده که انسان میکند موجبی دارد و در اینصورت چگونه میتوان گفت انسان فاعل مختار است؟ و نتیجه این میشود که انسان مسئولیتی در اعمال خود ندارد.

بعضی هم حد وسط میان این دو عقیده را دارند و انسان را نه بکلی مجبور و نه یکسره مختار میدانند.

عقیده کانت اینست که انسان مختار است و خاص تحقیقش که بسیار پیچیده و معتقد و مفصل است اینست که این مطلب با استدلال و برهان حجت ندارد و صلاح رهن بر نیدارد و از مسائلیست که عقل ضعیف در آن عاجز است و قدرت بر آن حکم نمیکند و هر کس درست تأمل نماید در مییابد که ممکن است در 'تکلیف' توأم بشود و اگر توانا نبود خود را مکلف میداند و مجبوریست خویش را در مییابد زیرا میشود که انسان پیروی از امر عقل نمیکند، بلکه با تمایز صغیر فی سبب پس گیر مختار بود چنانچه است از آن پیروی کند.

این مسئله چنانکه گفتیم دلیل و برهان ندارد و میخواهد به پیشانی رسد است که البته امور طبیعت، معقول و بن حتمی است و قاعدات بر معلول رعایت صور و جوب در آنها جاریست. سنگی که از بالای رها شود مقتضای قوه ثقل مجبور است که فرو رود آید و اگر مانع نداشته باشد میتواند به پیشانی رسد و جوب در زیر و سطوح است و ما

از امور طبیعت جز عوارض و حادثات چیزی در نمی یابیم چنانکه در نقادی عقل مطلق نظری بدرستی معلوم شد. اما همین عقل مطلق چون جنبه نظری را رها کرد و بجنبه عملی گرایید بدون دلیل و برهان بیداهت حکم میکند که انسان یکسره تابع امور طبیعت نیست و در نفس او غیر از عوارض و حادثات هم چیزی هست و آن چیز همان عقل عملی است که منشأ قانون اخلاقی میشود و عقل نظری اگر چه از درک این حقیقت عاجز شد و از اثبات آن نیز باز ماند منکر هم نتوانست بشود چنانکه در مبحث تنازع احکام در بیان تنازع سوم و چهارم (۱) دیدیم که عقل نظری تجویز کرد که ذوات مختار و عوارض موجب باشند. عقل نظری تجویز کرد و محتمل دانست اما عقل عملی در آن باب قاطع است و تردید نمیکند و آن را اصل موضوع میدانند همچنانکه در علم هندسه بدون دلیل و برهان و بطور اصل موضوع همه کس تصدیق میکنند و مسلم میدارد که میان دو نقطه کوتاه ترین خطها خط مستقیم است پس مطلب باین صورت در می آید که در انسان طبعی است (۲) و عقلی از جهت طبع مربوط بعالم طبیعت است و اعمالی که از آن ناشی میشود زمانی است و عوارض و حادثات است (۳) و تابع قاعده ترب معلول بر علت میباشد و خواهی نخواهی مجری می شود و اگر انسان همین یک جنبه را داشت اراده و اعمالش همه موجب بودند و اختیاری در کار نداشت و لیکن از جهت عقل انسان مربوط بعالم معقولات (۴) است و آن عالم زمانی نیست و برتر از عوارض و حادثات است و عقل یکسره مستقل و آزاد و مختار است قانون و قاعده دارد اما قانون او ناشی از خود او و در واقع مخلوق اوست دیگری بر او قانونی تحمیل نمیکند و اگر طبع قربن او نبود و تنها بود جمع اعمالش با قانونش منطبق میبود و لیکن چون در وجود انسان عقل با طبع همراه است باید قانون خود را برای طبع بصورت امر و فرمان در آورده همان امری که گفتیم مطلق و غیر مشروط است و انسان در مقابل این امر که قانون اخلاقی است و مشعر بر لزوم ادای تکلیف و پیروی از قاعده کلی است خاضع است و او را محترم میدارد و اطاعتش نسبت با او از اینروست و اختیاری است نه اجباری. امر اخلاقی اینست که باید بکنی. اگر چه میتوانی نکنی و «باید بکنی» غیر از اینست که «مجبوری بکنی». مطیع فرمان هستی اما مطیع فرمان خودی نه فرمان غیر یا موجبات خارجی؛ و قدرت داری که اطاعت نکنی چنانکه بسیار اتفاق می افتد که نمیکنی و همین فقره شاهد است بر اینکه انسان اراده دارد (۵) و همین توانائی انسان بر پیروی او امر عقل مختار بودن اوست و آنوقت که

(۱) رجوع کنید بصدحه همین کتاب ۱۵۳ (۲) از استعمال لفظ نفس خود داری میکنی چون در رد ما بمعنی مختلف بکار برده شده و مایه تشویش ذهن است. Phenomenes (۳) Noumenes (۴) اروپائیان اختیار و اضطرار را به *volonte* منتسب میکنند که ما اراده میگوئیم و وقتی که میخواهند بگویند یا اعمال انسان اختیاری است یا موجب است میگویند یا اراده انسان آزاد است یا مجبور است و لیکن ما نمیتوانیم اینقسم تعبیر کنیم زیرا ما اراده را مشی از قدرت و اختیار میدانیم و اگر چه همین تعبیر اروپائی نزدیک شویم باید بگوئیم آیا انسان اراده دارد یا ندارد و چون مطلب را باین عذر در آورده درست گشته است روشن میشود که میگوید اراده داشتن انسان برهان لازم ندارد



داشته باشد و فضیلت (۱) همین است و این امر مطلق است و بی شرط یعنی برای ادای تکلیف لازم نیست غایتی در نظر گرفته شود و ملاحظه نباید کرد که عمل بفضیلت مایه خوشی هست یا نیست و لیکن چیزی هم نیافتیم که ما را منع کند از اینکه با رعایت قانون اخلاقی خوشی و سعادت (۲) خود را بخواهیم بلکه عقل حکم میکند که هر کس بفضیلت عمل میکند و ادای تکلیف مینماید و درین باب حسن نیت دارد شایسته خوش و سعید بودن است و استحقاق آنرا دارد.

و نیز میبینیم با آسانی میتوان یقین کرد که هر کس حق دارد خیر کل و خیر تام (۳) را خواهان باشد یعنی امری که جامع همه خوشیهای ظاهری و باطنی و صوری و معنوی بوده باشد.

خیر کل تام چیست؟ یقین است که خوشی با عاری بودن از فضیلت میسر نیست اما تجربه دریافته ایم که در این دنیا خوشی ملازم با فضیلت هم نیست. همچنین می دانیم که خوشی مایه تخلق بفضائل بالضروره نمیشود پس نه خوشی مایه فضیلت است نه فضیلت مایه خوشی است و این هر دو باید با هم ترکیب شود و چون فضیلت تام یعنی عصمت (۴) با خوشی تام جمع گردد خیر کل تام که غایت آخری و کمال مطلوب هر طالبی است دست میدهد و اگر عقل نظری از اثبات این مطلب عاجز است عقل علمی یقین بر آن حکم می کند.

پیش ازین معلوم کردیم که انسان اراده دارد یعنی مختار است که بر عمل نیک اراده بکند یا نکند و آنچه در انسان دارای این اراده است یعنی باصلاح حکما نفس انسان (روح) مربوط به عالم معقولات است و از اینروست که آزاد و مختار است. اکنون دریافتیم که این نفس خود را مکلف بطلب کمال یعنی خیر کل تام مینماید و آن در زندگانی دنیا میسر نیست چون در این دنیا عقل پابند طبع است و نه بعصمت دست مینماید نه سعادت مطلق نصیب او میشود. پس میتوانیم معتقد شویم که نفس انسان پس از مرگ باقی است تا بتواند در وصول بکمال سیر کند و تبیینی که میان عقل و طبع او هست مرتفع شود و بخیر کل تام که همه جهانیان خواهانش هستند و بسوی او میروند برسد.

اینست جواب سؤال سوم و آنچه میتوانیم امیدوار باشیم. عبارت دیگر آنچه ما بواسطه او ببقای نفس حکم میکنیم خواهان کمال بودن ماست که با وجود تخته بند تن بودن میسر نیست و این عقیده برای ما با استدلال دست نمیدهد بلکه باید آنرا از اصول موضوعه بدانیم.

وصول بکمال یعنی خیر کل تام و سازگارشدن قانون اخلاقی با جریان امور عالم از عهده خود نفس انسان که خواهان این مقام است ساخته و چاره نداریم جز اینکه بگوئیم کار وجودی است که خود دارای کمال مطلق باشد و وجود عالم و جریان امور

او والزام قانون اخلاقی و سازگار شدن او با جریان امور و عمل بر مقتضای اختیار و آزادی همه بر حسب مشیت اوست یعنی ذات باری و پروردگار عالم است



پس کانت در امور اخلاقی هم مانند امور علمی بشیوه کپرنیک بعکس حکمای دیگر عمل کرد باین معنی که پیشینیان از اثبات ذات باری و بقای نفس نتیجه می گرفتند که انسان مکلف بتکالیف اخلاقی است ولیکن او مکلف بودن انسان را بتکالیف اخلاقی یقین دانست سپس بقای نفس و یقین بوجود پروردگار را از آن نتیجه گرفت و چون باین نتیجه رسیدیم میتوانیم بگوئیم امر مطلق عقل بر مکلف بودن انسان بحسن نیت و اراده حکم خداست که بردل ما وارد میشود .

کسانیکه در احوال و گفتار کانت دقت تام نکرده اند از بیانات او بشکفت آمده بعضی گمان برده اند گفته های او متناقض است چون در آغاز سخن گفت عقل را نه بادرک نفس و ذات باری دسترسی هست نه باثبات آن و در انجام سخن این هر دو امر را اثبات نمود و بعضی هم شاید بگویند اثبات بقای نفس و ذات باری را کانت بملاحظات دنیوی و از ترس مردم کرده است ولیکن حق اینستکه هیچ یک از این دو وجه نیست و در جواب گروه اول میگوئیم سخن کانت اینستکه عقل دوقوه دارد یکی آنکه جزئیاتی را که بحس و تجربه بادرک انسان در آمده در تحت کلیات در می آورد و از آن ها مفهومات میسازد و آن مفهومات را بصورت موضوع و محمول در آورده محمولات را بر موضوعات بار کرده در تجربیات خود حکم میکند و قیاسات برهانی ترتیب میدهد و این قوه را عقل نظری مینمند و این قوه نظری جز در عوارض و حادثات حکمی نمیتواند بکند و ذوات و معقولات حقیقی را قصص میتواند فرض کند و محتمل بداند و دستش بادرک و اثبات آنها نمیرسد زیرا آنچه ادرک میشود بوسیله حواس است و آنها عوارض ذواتند نه خود ذوات . و عقل نظری هر برهانی اقامه میکند چه قیاس باشد چه استقراء و خواهان برهان اتی باشد خواه امی در مفهومات و معقولاتی است که منشأ و مبدأ آنها حس است و حس تنها عوارض تعلق میگیرد و ذوات را در نمییابد و عقل نظری هر وقت بذوات میرسد زذ خواه ذوات مادی باشد خواه مجرد دستش تهیست و بنا برین احکام و قیاسات و برایش افاضی و خیالیاتی است و ادرک حقیقی نیست و غلط و متناقض در میآید و از این سبب است که نظریه در آن احکام مختلف میشود گروهی میندینند و جماعتی انکار میکنند و نا برین قسم اولی در آن قسمت که راجع بذوات است چه مادی و چه مجرد استوار نیست و عمهیت ندارد و نقطه در عوارض و حادثات مینویس فلسفه علمی ساخت که در آن ها عالم و معلوم متحدند و در آن حقیقت دارد عامه را اینکه با واقع نفس الامر مطابق باشد . باشد و این قسمی هم هست که کانت گفته آن کرده بود بقادای عقل نظری را عشر بدست آورده است و در پی تدوین آن بود و مجالس را نیدمت .

قوة دیگر عقل آنستکه انسان بواسطه او اموری را بوجودان غیر حسی ادراک میکند و آنها ذواتند نه عوارض؛ مثل ادراک نفس خود و ادراک مختار بودن نفس در اعمال خویش که منتهی باعتقاد ببقای نفس و وجود ذات پروردگار میشود و این قوه را عقل عملی مینامند در مقابل عقل نظری، بنابراینکه عقل بوسیله این قوه انسان را بر عمل نیک بر میانگیزد ایمانه با اعمال نظر و ترتیب برهان قیاس و استقراء و پی بردن از معلول بعلة یا از علت بمعلول بلکه احکامش بوسیله واسطه است اما یقینی است و حتی یقینی تر از احکامی است که بقوه نظری میکند و این قوه یعنی عقل علی بر ترو شریف تر از عقل نظری است زیرا عقل نظری آنچه میکند راجع بظواهر و عوارض یا مصلحت اندیشی دنیوی است و درباره حقایق و ذوات و مقولات واقعی چنانکه گفتیم جز حدس و احتمال کاری از او ساخته نیست بلکه غالباً در ذهن وسوسه میکند و شک میآورد اما عقل عملی متوجه حقایق است و حسن نیت و اراده خیر را بانسان میدهد و بنیاد عقاید دینی و اخلاقی را استوار میسازد و منشأ ایمان است نه تشکیک ».

بعبارت دیگر عقل با آنکه امر واحد است دوجنبه دارد یکی جنبه استدلال یکی قوه ایمان. جنبه استدلالش در عوارضی که مربوط بمحسوسات و تجربیات و اموری است که تحت مقولات در میاندار میگذرد و علم را میسازد، و قوه ایمانش در حقایق مربوط بامور فوق حس کار میکند و دین را صورت میدهد و کانت خود تصریح کرده است که «من مجبور شدم علم را کنار بگذارم تا برای ایمان جا باز کنم

پس در گفته های کانت تناقضی نیست و تفاوت نظر او با پیشینیان اینست که او قوه استدلال را در حقایق فوق حسی کارگر نمیداند و ادراک آنها و یقین بوجودشان را تنها بقوه ایمان ممکن میشمارد که آنها هم خود يك جنبه از عمل است و نباید شبهه برود که کانت عقل نظری و علم را حقیر شمرده است بلکه از گفته هایش پیدا است که همواره روی دلش بسوی علم بوده و تا آخر عمر برای تدوین و فلسفه علمی کار میکرده است فقط چنانکه بارها تصریح شده حدود عقل نظری را تشخیص نموده و معتقد شده است که ادراک ذوات بیرون از آن حدود است.

اما گروهی که احتمال بدهند که کانت تقیه و ظاهر سازی کرده است بیاد نمیآورند که او هشتاد سال تمام مطابق عقایدی که اظهار نموده زندگی کرده و عملی از او دیده نشده است که با بضریات اخلاقی او مبیانت داشته باشد و در عقاید دینی هم تقیه نکرده سهل است برخلاف عقاید قسربان سخن گفته است، چنانکه يك مدت او را از تحقیق در امور دینی ممنوع کردند پس از آن هم بمجرد اینکه زبانش آزاد شد دنباله همان تحقیقات را گرفت و از گفتگوی عامه بیمی بخود راه نداد بنابراین دلیلی نداریم بر اینکه در ایمان او بذات پروردگار و بقای نفس و فاعل مختار بودن انسان چنانکه در تصنیفهای اخلاقی و دینی او دیده میشود تشکیک کنیم بلکه از گفته ها و نوشته ها و رفتار او یقین حاصل میشود که در حقیقت ملکه اخلاقی داشته و بقول خود او امر مطلق غیر مشروط عقل را بر لزوم حسن

نیت در ادای تکلیف بگوش هوش میشنیده و بر دیده دل او عیان بوده است که این امر حکم خداوند است.

در همه این گفتگوها چیزی که محل تأمل است اینست که آیا آن آواز را همه گوشی میشوند و آن امر عیان را همه چشمی می بینند یا فطرتی مانند فطرت کانت و یا تربیتی مانند آنکه او از کودکی دریافته لازم است تا این نور ایمان بدل بتابد. در هر حال یکی از عبارات کانت اینست که: «چون مردی را می بینم که استواری منش او برتر از من است هر چند عامی و در مقام پست باشد نفسم خواهی نخواهی پیش او خاضع میشود» (۱) و نیز از عبارات دیگرش که مربوط باین مبحث است وجلب توجه صاحب نظران را نموده اینست که عیناً ترجمه میکنیم میگوید.

«ای تکلیف، ای نام بلند بزرگ، خوش آیند و دلربا نیستی اما از مردم طلب اطاعت میکنی و هر چند اراده کسان را بجنبش میآوری نفس را بچیزیکه کراهت یا بیم به ورود نمیشناسی و لیکن فقط قانونی وضع میکنی که بحدود خود در نفس راه می یابد و اگر هم اطاعتش نکنیم خواهی نخواهی احترامش میکنیم و همه تمایلات با آنکه در نهادی بخلاف رفتار میکنند در پیشگاه او ساکتند. ای تکلیف اصلی که شایسته تست و آزمون آن برخاسته کدامست؟ ریشه نژاد از چندین نژاد کجا باید یافت که او با کمالات مناعت از خویش و نندی بسا تمایلات یکسره گریزان است و ارزش حقیقی که مردم بتوانند بخود بدهند شرط واجبش از همان اصل و ریشه برمیآید. انسان از آنجهت که جزئی از عالم محسوس است همانا بواسطه آن اصل از خود برتر میرود و آن اصل او را مربوط باموری میکند که تنها عقل میتواند آنرا ادراک نماید. آن اصل همانا شخصیت انسان یعنی مختار بودن و استیلا بر نفس او در مقابل دستگاه طبیعت میباشد.»

\*\*\*

کانت فلسفه علوم طبیعی را مجمل نکرده است تدوین کند اما در فلسفه اخلاق چندین رساله و کتاب نوشته و تکالیف را بمقسم بدو قسم کرده است. یکی تکالیف قنونی یعنی آنچه بموجب قوانین موضوع بر مردم الزام میشود و نقش بسیار سبب از خواست دادگاهها و دیوانخانهها میگردد. دوم تکالیف قضیتهای که الزامش در ویست و محکم است. اش با تناس انسان است.

در تکالیف قنونی نظر بر داد است و اصلی که بر آن حاکم است است که داد هر عملی است که بنیادش بر این باشد که آزادی هر کس را از دهنده کس سزاگر بوده باشد و بنابراین حکم کلی در این باب اینست چنانچه عملی که آزادی و راضی بیک قاعده کلی و آزادی همه مردم سازگار شود.

(۱) در عوض منتظر میبکشد چون در مقام آزادی واقع میشود بشته حاکم میشود و سبب جامع میگردد.



برای حفظ این اصل باید هیئت جامعه آزادی هر کس را که مزاحم آزادی دیگران است محدود سازد .

سپس کانت در هر يك از این دو قسم تکلیف بشرح و بسط پرداخته شرایط قوانین موضوعه را که بنیان امنیت و عدل و داد است معین میکند و اصول حقوق را از حقوق خصوصی و عمومی و حتی حقوق بین الملل و لزوم استقرار صلح عمومی دائمی و موجبات آن و استقلال ملل و تشکیل جامعه ملل و عدم مداخله دولتها در کار یکدیگر مشخص مینماید. آنگاه بتکالیف فضیلتی پرداخته غایت علم اخلاق را برای هر کس که کمال نفس خود و خوشی دیگران است معلوم و اصول و شرایطی را که برای دو مقصود باید رعایت کرد معین مینماید و چگونگی تربیت کودکان و جوانان را بیان میکند و در فلسفه تاریخ و مبحث نژاد های نوع بشر و موجبات ترقی انسان وارد میشود و شرح این جمله از گنجایش کتاب ما بیرون است از آن رو که ما درین مختصر فقط میتوانیم سر رشته اجمالی از اصول فلسفه هر يك از حکمای بزرگ بدست خوانندگان بدهیم و سیر حکمت را بطور کلی بنمائیم و در همین بیان بسیار موجز که از اصول فلسفه کانت نموده ایم بیم آنست که سخن را دراز کشیده باشیم و بهمین سبب کلام را اینجا پایان می رسانیم و از بیان موشکافیهای کانت در باب قوه تمیز زشت و زیبائی را مظهر عالم معقول در عالم محسوس قلمداد کرده است خود داری میکنیم و همچنین از تحقیقات او در باب دیانت در حدود عقل و لزوم پیراستن دین مسیحی از عوارضیکه با عقل سازگاری ندارد تن میزنیم تا خوانندگان فرسوده نشوند و استقصای مطالب مایه آزر دگی خاطرشان نگردد .

کسانیکه در همین مختصر بدقت نظر کنند پایه بلند کانت را در علم و فلسفه که از زمان باستان تا کنون پنج شش تن بیشتر نظیر او دیده نشده در مییابند و برای فهم فلسفه جدید و سیر حکمت در سده نوزدهم و بیستم آماده میشوند .

# فهرست کسانی که نامشان در این کتاب آمده است:

فوتنل	آدم
کانرین دوم	آدم اسمیت
کار تون ،	آنسلم
کانت	ابو علی سینا
کیر نیک	ایقور
کپلر	ایقوریان
کند یاک	ارسطو
کاساندی	ارنو (اتوان)
گالیله	اسپینوزا
لار ویر	استورت (دبو گلد)
لاپلاس	افلاطون
لار شموکو	اکوستین
لاک	بر کلی
لامتری	بسو نه
لایبنتس	بطلمیوس
لوتی چهاردهم	دل (پیر)
مالبراش	بتم
مسیح	پیکن (فرنسیس)
منول	پاسکال
منتسکیو	دالامبر
موسی بن یمون	دکارت
نصیر (واحه)	دید رو
یکل (پیر)	ذیمقراطیس
نیوتن	رواقیان
واتر	رو سو
ولف	رید (طامس)
هر	سقراط
هروه	شارل دوازده
هسٹ	عیسی
هوسوس	فردریٹ دوم
هویگس	فردریٹ کیلیوم دوم
هیوم	فروریوس
یونانیان	فلن

# فهرست کتابهایی که نام آنها در این کتاب آمده است.

اخلاق	سوفسطیقا
آب قطران	سیر حکمت در اروپا
السیفرن	طوبیقا
امیل	علم اخلاق
انا لو طیقا	فرهنگ تاریخی و تحقیقی
انجیل	فرهنگ فلسفی
اهل شهر	قاطیغوریاس
باری ارمیناس	کتاب در احساسات
بهبود عقل	کتاب در طبیعت انسان
بیان فلسفه دکارت	کلمات قصار
پیمان اجتماعی	گفتار در عدم مساوات میان مردم
تحقیقات تازه در فهم و عقل انسانی	گفتگو در تمدن عوالم مسکون
تحقیقات در عدل خداوند	گفتگو در ما بعد الطبیعه
تحقیق در فهم و عقل انسان	لو یا تان
تحقیق در علل ترقی و تنزل رومیان	مبادی علم انسان
تفکرات مسیحی	مبانی فلسفه اخلاق
جستجوی حقیقت	معرفت جوهر فرد
چگونگی ابصار	معرفت خدا و نفس
دایرة المعارف	منطق پور روایال
دین در حدود عقل	منطق بسوئه
رسالة الهیات و سیاسیات	نامه های ایرانی
رساله در مشاء علم انسان	نقادی عقل عملی
روح قوانین	نقادی عقل مطلق

# نامهای اماکنیکه در این کتاب آمده است

دوس و روسیه	آتن
روم	آسیای صغیر
ژنو	آلمان
سوئد	امستردام
سویس	اروپا
عثمانی دولت	اسانیا
فرانسه	اسکاتلند
فرنه	اسلامی (کشورهای)
کمبریج	اطریش
کنیگسبرک	انگلستان و انگلیس
لااهه	ایران
لایپسیک	ایطالیا
لندن	بردو
مشرق زمین	برلن
هامبور	پاریس
هلاند	پرتقال
هندوستان	پروس
یونان	پودروایال

# فهرست اصطلاحات علمی و حکمتی از زبان فرانسه که در این کتاب آمده و برای آنها معادل‌هایی از فارسی یا عربی یافته یا ساخته شده است

معانی غیر اصطلاحی یا اصطلاحی غیر حکمتی را متعرض نمیشویم  
که از موضوع گفتگوی این کتاب بیرون است

Absolu	مطلق ، کامل ، تام
Abstracion	استزاع ، تجرید
Action	فعل (مقابل انفعال)
Affirmatif	موجب (مقابل سلبی)
Analogie	قیاس (حکم بر چیزی بر حسب مشابَهت با چیز دیگر)
Analytique	انالوطیقا ، تحلیل تحلیلی
Anthropomorphisme	قیاس بحال یا بکار بشر
Anticipation de la perception	جنبه قبلی ادراک
Antinomie	تنازع احکام
Antithese	تضاد ، تقابل ، نقیض قضیه
Antitypie	مایه عدم تداخل ، ماده نهجستین
Apception	ادراک آشکار (با اصطلاح لایبنیتس)
Apodictique	واجب ، ضروری
Appetit	شهوت ، اشتها
Appétition	شوق
Archéologie	باستان شناسی
Aristocratie	حکومت خواص
Art	فن . علم . صنعت
Assetorique	تحقیقی

## فهرست اصطلاحات

Association d'idées	تداعی معانی
Atome	جزء لایتجزی
Attribut	محمول، مسند، صفت
Axiomes	اصول متعارفه، علوم متعارفه
Bien	خیر، نیکی
Bien (souverain)	خیر تام، خیر کل
Bonheur	خوشی، سعادت
Calcul des probabilités	محاسبه احتمالات
Calcul des fluxions	محاسبه امور تدریجی الحصول (باصطلاح نیوتن)
Calcul différentiel et intégral	محاسبه فاضله و جاعه
	محاسبه مقادیر بی نهایت خرد (این محاسبه و دو محاسبه
Calcul infinitésimal	قبل هر سه وجوه مختلف از یک عمل میباشد)
Caractéristique universelle	زبان عمومی، دال کلی
Catégories	قategoriوریاس، مقالات
Catégorique	حملی، قطعی، مطلق
Causalité	علیت
Cause	علت
Cause déterminante	علت موجب
Cause immanente	علت درونی، علت لازم
Cause occasionnelle	علت عرضی، علت سببی
Cause transitive	علت متعدی
Compassion	رحمت، محبت، رؤف
Comparaison	همبودی، مقارنه
Comparative	مشارکت، یکسانی
Comparative	منجش، معایسه، تشبیه
Composition	ترکیب
Concept	مفهوم
Concepts de la science	صور معقول
Condition	شرط، علت
Condition	مشروط، معول
Connaissance	شناخت، معرفت، علم، شناسایی، معیوه

## سیر حکمت در اروپا

Connaissance a priori	علم یا معلوم قبلی
Connaissance à posteriori	علم یا معلوم بعدی
Conscience	وجدان ، ادراک ، شعور ، استشعار
Conscient	مستشعر ، مقرون بشعور
Contiguïté	مجاورت
Contingence	امکان مقابل وجوب
Contingent	ممکن (مقابل واجب)
Continuité	پیوستگی ، اتصال
Contradiction	تناقض
Contradiction (principe)	اصل امتناع تناقض
Copie	رونوشت
Corporelle	جسمانی
Cosmologie	جهان‌شناسی
Cosmologique (preuve)	برهان جهانی
Cosmos	جهان ، عالم
Criticisme	فلسفه نقدی
Critique	نقد ، انتقاد ، نقادی
خدائی ؛ خداپرست (مقابل عیسائی و عیسی پرست با اصطلاحات مشرعی مسیحی)	
Déiste	
Desir	میل ، خواهش
Démonstration à priori	برهان لمی
Démonstration a posteriori	برهان انی
Despotisme	حکومت دلخواهانه ؛ حکومت خودسرانه
Déterminisme	وجوب ترتیب معلول بر علت
Dialectique	جدل ، مناظره ، مباحثه
Discernement	تشخیص ، تمیز
Discontinuité	پیوستگی ، انفصال
Disjonctif	منفصل
Diversité	این نه آنی ؛ غیریت ؛ تشتت
Dogmatisme	فلسفه جزمی
Dogmatiste	فیلسوف جزمی ، جازم
Douleur	الم ، ناخوشی ، درد

# فهرست اصطلاحات

Dynamisme	نیروئی ، نیروکاری ، اصالت نیرو
Effet	معلول ، اثر ، نتیجه
Emission de la lumière (theorie)	فرض فیضان نور
Empirisme	تجربه حسی ، مسلك تجربی ، اصالت تجربه
Empiriste	از اصحاب تجربه
Entendement	فهم ، عقل
Espace	مکان ، بعد ، فضا
Esthétique	شناخت زشت و زیبا ؛ شناخت قوه حس (با اصطلاح کانت
Esthetique transcendante	شناخت برترین حس
Etendue	بعد
Ether	اثیر
Etre	هستی ؛ وجود
Existence	هستی ، وجود
Expérience	تجربه ، آزمایش
Faculte representative	قوه مصوره
Fatalité	جبر ، قضا
Fin	غایت ، مکران ، نهایت ، انجام ؛ پایان
Force	نیرو ، قوه
Form.	صورت
Harmome preestablie	همسازی پیشین
Hypothetique	شرطی ، مشروطه ، فرضی
Idealisme	اصالت تصور
Ide	تصور ، صورت ، مفهوم ، معنی ، عه
Inductif	علم منطبق ، علم تمام
Inductive	علم غیر منطبق ، عدم تمام
Inductif	مفهوم قطری ، معلوم قطری
Inductif	اینهمانی ، مساوات
Inductif	درونی
Inductif	امتناع تداخل ، عدم تدخیر
Inductif	امر مطلق ، امر قطعی
Inductif	امر مشروط
Inductif	عدم امکان ، امتناع
Inductif	



## سیر حکمت در اروپا

Impression	تاثیر ، حس
Inconscient	غیر مستشعر ، غیر مقرون بشعور
Individuel	شخصی ، فردی
Inhérence	چسبندگی ، عرضیت
Intuition	اشراق ، ادراک ، وجدان ، شهود ، علم حضوری ، حدس ، الهام
Joie	شادی
Jugement	قضیه ، حکم
Liberté	اختیار ، آزادی
Liberté d'indifférence	اراده جزاویه ، آزادی مطلق
Libre penseur	آزاد فکر
limitatif	حصری ، تحدیدی ، تضییقی
Limitation	تحدید ، حصر
logique	منطق ، منطقی
logistique	منطق ریاضی
Mal	بدی ؛ شر
Materiel	مادی ، جسمانی
Matiere	ماده
Matiere première	هیولای اولی ، ماده نخستین
Mecanique	علم قواعد حرکات و قوای محرکه ، علم حیل ، ماشینی
Mecanisme	دستگاه ماشینی
Mémoire	حافظه ، یاد
Metaphysique	فلسفه اولی ، بعد الطبیعه ، فلسفه ، و سعی
Mode	حالت یا ماده (در قضیه) ، حالت یا عوارض جوهر (باصطلاح اسپوزیوا)
Monade	جوهر فرد ، جوهر ، واحد
Monadologie	معرفت جوهر فرد
Monarchie	حکومت ، دشاهی
Morale	اخلاق ، حالت اخلاقی
Moral	روحی ، معنوی ، اخلاقی
Nature	صنع ، صنعت ، ذات ، نوع ، حس
Nature naturante	ذات - ذات سازنده (اصطلاح اسپوزیوا)
Nature naturee	ذات - ذات ساخته (اصطلاح اسپوزیور)

Necessaire	واجب
Necessite	وحو ، ضرورت ، اضطرار
Négatif	منفی ، سلب ، سالب
Négation	هی ، سلب
Notion	تصور ، مفهوم ، معلوم ، علم
Nnumene	دات ؛ دات معقول
Objectit	عینی
Objet	چیر ، شیشی ، عین ، موضوع
Objet pense	شیشی معلوم
Ondulation	تموج
Optimisme	خوش بینی
Optimiste	خوش بین
Panth-eisme	وحدت وجود ، همه‌خدائی
Paralogisme	استدلال غلط
Particulier	خصوصی ، جزئی
Pas-if	امعالی
Past on	امعال ، همسایت ، عشق
Perdu	آونک
pense	فکر ، اندیشه ، علم
perception	ادراک
pessimisme	بد بینی ، یاس
Pessim-te	بد بین ، مایوس
Prenom ne	طهور ، نمود ، حادث ، عارضه
Pai-	خوشی ، لذت
	کثرت ،
	بضرگاه ، دیدگاه
	نقصه فلسفی
	نقطه جوهری
	امکان (مقابل امساع)
	اصل ، قاعده ، دستور
	حتمالی
Pr...	

## سیر حکمت در اروپا

Psychologie	روان شناسی ، معرفت نفس ، خود شناسی
puissance	قدرت ، قوه (مقابل فعل)
Qualité	کیفیت ، چونی ، صفت
Quantité	کمیت ، چندی
Raison	عقل ، دلیل ، علت
Rationalisme	مذهب اصالت عقل (مقابل اصالت تجربه)
Rationaliste	از اصحاب عقل
Rationnel	عقلی
Realité	حقیقت ، تحقق ، ایجاب
Réciprocité	تقابل
Relation	نسبت اضافه
Renaissance	تجدید حیات علمی و ادبی
République	جمهوری ، دولت
Ressemblance	مشابهت
Retention	نگاهداری ، حفظ
Sainteté	عصمت
Scheme	تصویر
Sceptique	شکاک ، سوفسطائی ، منکر
Science	علم
Scolastique	شیوه مدرسه اسکولاستیک
Sensation	حس ، احساس ، تأثر
Sensibilite	حس ، حساسیت
Sensualiste	از اصحاب حس
Singulier	مفرد ، مخصوص
Solidite	جمود ، استحکام ، جرم
Speculatif	نظری
Spirituel	روحی ، روحانی
Subjectif	ذهنی
Substance	جوهر ، ذات
Subsistance	وجود ، ذاتیت
Sujet	موضوع ، نفس
Sujet pensant	نفس عالم

Synthetique	ترکیبی ، جامع
Table rase	لوح مجرد
Tele ologique (preuve)	برهان علت غائی
Temps	زمان ، وقت
Theologie	خدا شناسی ، علم الهی ، الهیات
These	قضیه ، حکم ، ادعا
Totalite	کلیت ، کل
Transcendant	فائق ، مشرف ، برتر
Transcendantal	برترین
Tristesse	حزن ، اندوه
Unite	وحدت ، یگانگی ، واحد
Univers	عالم ، جهان
Universel	کلی ، جهانی ، جهانگیر ، عالمگیر
Universite	جامعه ، علمیّه ، دانشگاه
Vertu	فضیلت
Vision	رؤیت ، ابصار
Volonte	اراده

# فهرست اصطلاحات حکمتی که در این کتاب آمده با معادل فرانسوی آنها

Transcendant	برتر	Creation	ابداع
Trascendental	برترین	Vision	ابصار
Demonstration	برهان	Union,hasard.unanimité	اتفاق
Demonstration a posteriori	برهان انی	Continuite	اتصال
Dem à priori	برهان لمی	Ethêr	اثير
Infini	بیکران		اخلاق
Infinite	بیکرانی	Caractere morale . éthique	
En acte	بالفعل	Sensation	احساس
En puissance	بالقوه	Lebertê	اختیار
Espace etendue	بعد	Perception	ادراك
La mal	بدی	Volonte	اراده
Continuite	پیوستگی		اراده جزافیه
Impression	تأثیر	Liberte d' indifference	
Changement, Transformation	تبدل	Induction	استقراء
Abstraction	تجريد	Intuition . Illumination	اشراق
Analyse decom - position	تجزیه ، تحلیل	Regle.principe	اصل
Existence,ralisation	تحقق	Postulat	اصل موضوع
Imagination	تخیل	Axiomes	اصول متعارفه
Impenetrabilité	تداخل (عدم)	Relation	اضافه
	تدبیر منزل	Cieux	افلاك
Economie domestique		Douleur	الم
Synthese.om position	ترکیب	Theodicée,theologie	الهیات
Egalité idemite	تساوی	Abstrait	انتزاعی
Jugement	تصدیق	Discontinuite	انفصال
Notion, idee	تصور	passion	انفعال
		Foi	ایمان
		Diversite	این نه آنی
		Identité	اینهمانی

فهرست اصطلاحات

Realité, verité,	حقیقت	Representation	تصویر
Réel, véritable, vrai	حقیقی	Relation	تضایف
Jugement, sentence,	حکم	Pluralité	تعدد
Philosophie, sagesse	حکمت	Definition	تعریف
Philosophe, sage	حکیم	Pensée, jugement, intelligence, raisonnement	تعقل -
La mecanique	حیل (علم)	Determination	تعیین
Qualité, propriété caractéristique	خاصیت	Changement	تغییر
Illusion, erreur	خطا	Meditation, reflexion	تفکر
Vide	خلاء	Liberte	تقویض
Imagination	خیال	Fatalité, destin	تقدیر
Le bien	خیر	Metempsychose	تناسخ
Signifiant	دال	Contradiction	تناقض
Perception, comprehension	درك	Illusion imagination	توهم
Signification	دالات	Stable, fixe	ثابت
Raison, signe	دلیل	Stabilité, fixité	ثبات
Essence, substance	ذات	Eternel	جاوید
Essentiel	ذاتی	Perennité éternité	جاویدی
Sentiment, gout	ذوق	Fatalisme, contrainte	جبر
Esprit	ذهن	Partie	جزء
Ideal, subjectif,	ذهنی	Particulier partiel	جزئی
Temps	زمان	Corps	جسم
Enrepos	ساکن	Corporel	جسمانی
Repos	سکون	Genre	جنس
Sophiste sceptique	سوفسطائی	Mode, direction, sens	جهت
Politique سیاست و سیاست مدن	سیاست	Substance, essence	جوهر
Sciences politiques سیاست	سیاست	Etat, mode	حالت
Personnel, individuel	شخصی	Mémoire	حافظه
Le mal شر	شر	Mouvement	حرکت
Condition شرط	شرط	Translation	حرکت انتقالی
Intelligence conscience شعور	شعور	Changement de position	حرکت وضعی
Connatance شناخت	شناخت	Sensation, sens insidilité	حس

## سیر حکمت در اروپا

Espace	فضا	Desir.amour appetition.	شوق
Vertu	فضیلت	Passion	
Naturel,inné	فطری	Vision, intuition	شهود
Effet,action, acte	فعل	manière.methode	شیوه
En acte,actuel	فعلی	Attribut. qualite	صفت
Reflexion, pensée	فکری	Image, forme, idée	صورت
Philosophie,metaphysique	فلسفه	Cause formelle	صوری (علت)
Philosophie première, metaphysique	فلسفه اولی	Necessaire	ضروری
Sphère céleste, eiel	فلک	Nature	طبع
Science,art	فن	Physique, naturel	طبیعی
Entendement	فهم	Saut	طفره
Existant en soi	قائم بذات	Univers, monde cosmos	عالم
Puissance, pouvoir, autorite, force	قدرت	Microcosme	عالم صغیر
Dessein	قصد	Macrocosme	عالم کبیر
Destin, fatalité	قضا و قدر	Inexistnce,neant	عدم
Proposition	قضیه	Phenomene, accident	عرض
Faculte puissance, force	قوه	Accidentel	عرضی
Analgie, syllogisme	قیاس	Intelligence,sagesse, Pensee, raison	عقل
Parfait	کامل	Raison, cause	علت
Pluralite	کثرت	Causalite	علیت
Totalite, total, tout	کل	Art.science.connaissance, notion pensee,conscience	علم
General, universel	کلی	Connaissance	علم حضوری
Entelechie, Prfection	کمال	Imediate, intuition.conscience	
Quantite	کمیت	Action	عمل
Generation et corruption, production et destruction	کون و فساد	Pratique	عملی
Qualite	کیفیت	Element	عنصر
Plaisir	لذت	Fin,but	غایت
Métaphsique	ما بعد الطبیعه	Cause finale	غائی (علت)
Matiere	ماده	Cause efficiente	فاعلی (علت)
Materiel	مادی	Sublime,superieur, trancendant	فائق
Quiddité, essence	ماهیت	Supposition, hypothese	فرض
Imagination	متخیله	Diferences pecifique	فصل (منوع)

فهرست اصطلاحات

prémisse	مقدمه	Determiné	متعین
Le plein	ملاء	Variable, changeant	متغیر
Logique	منطق	Fini	متناهی
passif	منفعل	Affirmatif, positif	مثبت
Negatif	منفی	Idées	مثلت
Affirmatif ; positif, determine	موجب	Sontraint	مجبور
Determinant, (cause)	موجب	Immateriel' abstrait	مجرد
Etre, existant	موجود	Determiné, borné	محدود
Endroit, lieu	موضع	Sensible	محسوس
Sujet	موضوع	Limite	محصور
Irreel, imaginaire, imagine	موهوم	Attribu	محمول
imparfait incomplet	ناقص	Libre	مختار
Infini illimité	نا محدود	Imaginaire' imaginé	مخیل
Consequence	نتیجه	particulier, singulier	مخصوص
Rapport, relation	نسبت	Signification; sens	مدلول
Spécualif, théorique	نظری	Signifie	
Ame, soi	نفس	Circulaire, rond	مستدیر
Affectif	نفسانی	Droit	مستقیم
Affections, passions	نفسانیات	Attribut	مسند
Negation	نفی	Sujet	مسند الیه
Impurection	نقص	Observation	مشاهده
Especce	نوع	Sceptique	مشکک
Necessaire	واجب	pur, absolu	مطلق
Unité un	واحد	Hypothetique, conditionne	مشروط
Inuition, Conscience	وجدان	conditionne	معقود
Necessite	وجوب	Intelligible raisonnable	معلول
Etre, existence substance	وجود	Conditionne, effet, causé	معنوی
Unité	وحدت	Ideal, moral	مفهوم
pantheisme	وحدت و حود	dée, concept, notion,	مقارنه
Imaginaire	وهم	Simultaneité	
Simultanéité	همبودی (مقدریه)	coexistence	معدار
Mathéisme	همه خدائی	Quantité, grandeur	مقدر
Manere	هیولائی (مانه)	Supposé virtuel fatal	
Conviction, certitude	یقین	destiné	مقول
		Categorie	



# فهرست مندرجات

صفحه

۶

مقدمه

## فصل اول

### حکمای فرانسه در سده هفدهم

۱۲

۱۴

۱۹

باسکال

مالبرانش

حکمای دیگر فرانسه در سده هفدهم

## فصل دوم

### اسپینوزا

۲۲

۲۴

۲۴

۲۶

۲۸

۳۴

۴۱

بخش اول شرح زندگانی او

بخش دوم فلسفه اسپینوزا

۱ - کلیات

۲ - سلوك در جستجوی حقیقت

۳ - خداشناسی

۴ - خودشناسی

۵ - بندگی و آزادی انسان

## فصل سوم

### لایبنیتس

۴۸

۵۰

۵۲

۵۶

۵۶

۶۴

۶۷

۶۹

بخش اول شرح زندگانی او

بخش دوم مقام علمی لایبنیتس و احوال روحی او

بخش سوم یادآوری‌های لازم

بخش چهارم فلسفه لایبنیتس

بهره اول - بیان لایبنیتس در باب جوهر و حقیقت وجود

بهره دوم - بیان لایبنیتس در باب فهم و عقل انسان

بهره سوم - بیان لایبنیتس در خداشناسی

بهره چهارم - بیان لایبنیتس در چگونگی آفرینش

## فصل چهارم

### حکمای انگلیس در سده هفدهم

۷۲

بخش اول هابز

۷۵

بخش دوم لاک

۸۸

بخش سوم نیوتن

### فصل پنجم

حکمای انگلیس در سده هیجدهم

۹۱

بخش اول برکلی

۹۶

بخش دوم هیوم و حکمای دیگر انگلیسی سده هیجدهم

### فصل ششم

حکمای فرانسه در سده هیجدهم

۱۰۴

بخش اول فونتنل

۱۰۵

بخش دوم منتسکیو

۱۱۰

بخش سوم ولتر

۱۱۵

بخش چهارم روسو

۱۱۹

بخش پنجم دید رو واصحاب دایرة المعارف

۱۲۳

بخش ششم کندیاك

### فصل هفتم

#### کانت

۱۲۶

بخش اول شرح زندگانی و سیر و تحول افکار او

۱۳۲

بخش دوم بیان تحقیقات کانت در نقادی علم منطقی نظری

۱۳۲

بهره اول مقدمات

۱۳۷

بهره دوم شناخت برترین حس

۱۴۰

بهره سوم تحلیل برترین قوه فهم

۱۵۰

بهره چهارم حدل برترین

۱۵۶

بهره پنجم ماحصل کتب مذکور عقل

۱۵۸

بخش سوم تحقیقات کانت در علم حد و تقدی عقل مصدق عمومی

۱۷۱

فهرست کتب بیکه نوشته شده در این کتاب آمده است

۱۷۲

فهرست کتب دیگری که در این کتاب آمده است

۱۷۳

نامهای اماکنی که در این کتاب آمده است

۱۷۴

فهرست اصطلاحات عمومی و حکمتهای ارزشمند که در این کتاب آمده است

۱۸۲

فهرست اصطلاحات مهم در این کتاب

۱۸۶

فهرست مطالب کتب



# سیر حکمت در اروپا

از آغاز سده نوزدهم میلادی تا زمان حاضر

جلد سوم

نگارش  
محمد علی فروغی

کتابفروشی زوار

تهران - مشهد



## بنام ایزد مهربان

درین مجلد سیراجمالی ما در حکمت اروپا بیابان میرسد و خدای را سپاسگزاریم که ما را بانجام این خدمت موفق فرمود.

چنانکه خوانندگان توجه خواهند نمود نگارش این مجلد سوم از سیر حکمت بسی دشوارتر از مجلدات پیشین بود، زیرا افکار حکمای اخیر اروپا را که درش فکری ایشان بادانشمندان سابق ما بسیار متفاوت است میبایست چنان بنگاریم که از دانش پژوهان ما آنانکه بروش فکر اروپائی آشنا نیستند نیز مقصود را بدروستی دریابند. گذشته از شیوه بیان که مقید بودیم کاملاً ایرانی باشد در بعضی موارد مجبور بودیم اصطلاحاتی که در زبان و بیان ما سابقه نداشته است از نو بسازیم یا بعضی اصطلاحات پیشین را در مواردی که قدما بکار نبرده بودند باندک مناسبت در معنی منظور بکار ببریم و امیدواریم در اینکار دشوار پراز راه راست دور نشده باشیم و اگر قصوری رفته است ما را معذور دارند که در اینراه پیش از ما کسی قدم نگذاشته و جاده کوییده نشده بود.

اگر دانشمندان تصدیق فرمودند که چندان بخطا رفته ایم و گمراه نبوده ایم میتوانیم سرفراز باشیم که در تصنیف این کتاب دو خدمت انجام داده ایم یکی بسکه دانش اندوزان را اجمالاً بفکار باحترآشنا کرده ایم، دیگر اینکه معنای و روش نگارش فلسفه جدید را بزبان فارسی امروزی بدست داده ایم.

از سهو و خطا گذشته ممکنست بر ما خورده بگیرد که در این مسائل بر مختصر گذرانیده ایم. عذر ما درین ایراد وارد ایستکه عرصه ما آن نود که دانش پژوهان ما ازین کتاب حکمت اروپا را بدرجه کمال بیاموزند مکه میجو ستیه ردورم صرة بایش بنمائیم تا دانند که دانشمندان مغرب زمین در چه حصوه سیر کرده اند و در تحقیقت فلسفی در آن کشورها چه اندازه گرم بوده است، چون مره آرد چشمه اند کر پسندیدند دنبال کنند وجوب شوند که جویده یا سده است، فیده این کتاب همیشه راست که سر رشته فکر هریک از حکمای ترک را دست میدهد پس از مصالحت آن گر کسی بجوهد بهتر و بیشتر از این مسائل آگاه شود نزدیکترین راه است که تصنیف های خود آن فیلسوفان مراجعه کند.

## ب

و نیز پس از آنکه ب مطالعه این کتاب اجمالاً از سیر حرکت در اروپا آگاه شدند باید بکتاب فلسفی که امروز در اروپا مدار درس و بحث است پردازند و چون از آن فراغت یابند هرگاه دوباره نظری باین کتاب انداختند بسی پیش از آنکه نخستین بار بهره برده اند خواهند برد و استفاده کامل برای کسانیست که هم با اصول مسائل فلسفی قدیم آشنا باشند و هم رموز مسائل علمی جدید را دیده باشند.

در پایان سخن گوئیم روش ما در نگارش این مجلد و ملحقات آن همان بود که در جلد دوم داشته ایم و آنچه در دیباچه آن کتاب نگاشته ایم باین مجلد نیز راست میآید و از تکرارش بی نیازیم.

محمد علی فروغی

فروردین ۱۳۲۰

مقدمه

از مطالعه و تأمل در مندرجات جلد اول این کتب دستگیر میشود که از زمان باستان صاحب نظران و هوشمندان برخوردارند باینکه جهان و گردش آن بازی نیست و رازی دارد و شاید که آنچه میبینیم و می یابیم نمایش ظاهری است و در پس این پرده داستان دیگری است که باید بآن پی برد . پس بآل گشودن آن راز رفتند و حکمت را تأسیس کردند و حکمت در آغاز مشتمل بوده است بر سراسر معلوماتی که دانشمندان حاصل کرده بودند و چنانکه میدانید پس از آنکه معلومات اندکی پهناء و شد براهی این که اذهان آن را باسانی فرا گیرد . تقسیمات در آن قائل شدند و حکمت نظری را از حکمت عملی تشخیص کردند . حکمت نظری را هم بحکمت عقلی ( طبیعیات ) و حکمت وسطی ( ریاضیات ) و حکمت علیا ( الهیات ) بخش نمودند و در حکمت عملی تدبیر منزل و اخلاق و سیاست مدن را مقرر داشتند .

با اینهمه مجموع این معلومات یت علم شمرده میشد که در نزد ما آن را علم معقول می‌گفتند و پهنای آن باندازه بود که مثلاً شیخ لرئیس ابوعلی مینامی توانست کل حکمت نظری را در یت کتاب صد هزار بیت که آنرا شمس‌المیدیه بتفصیل گنجینه و حکمت عملی تفصیلش از اینهم کمتر بود.

راست است که بر مبنای اصلی حکمت که مبنای فروعی به علاوه شده که عبارت از مدارش بر عملیات بود و با این جهت آن ها را صنعت می نامیدند ز قبیل پزشکی و تشریح شناسی و مهندسی و نیز اولیای دین حکمت عمی و قمر و خالص حویس قرار دادند و در سطح آن اهتمام ورزیدند و وجود این اگر آنچه را این مبنای فروعی می نامیدند و در سطح آن می گردید دیدند که معصومیت شر چندین چیز قلمی است .

در سده شازدهم و معده میلازی در زو. هوشمندی پیداشده که تهیدستی شر  
در علم را حورید و متوجه شد که در صرف زوهر ز سار حیرت و حکمت چندت  
ترقی نکرد، و سپرش برین متوقف مانده است و شرحی که از حد و بود و یں گذر  
باختصار بیان کردیم بفرجه چاره فتنه و زوهرهای تازه ری تحقیق عمی را کردند.  
ضمن علم جغرافیه و معده سبخت، و مسرت های صولای ممکن گردید و اختراع



فن چاپ نیز بنشر علم مددی بسزا رسانید و از آن زمان مخصوصاً در سده هفدهم و هیجدهم نهضت علمی و فلسفی عجیبی در اروپا روی داد. در آغاز علم هبّت و نجوم منقلب گردید سپس در ریاضیات فنون تازه پیداشد و تکمیلات عمده دست داد و در طبیعیات هم معلومات جدید بسیار حاصل آمد چنانکه این علوم زیور و گردید و ورق دفتر دانش بکلی برگشت فنون ریاضی و طبیعی و متفرعات آن‌ها بقدری بسط پیدا کرد که فیلسوفان مجبور شدند آن‌را از قلمرو حکمت و تحقیقات خود بیرون کنند و بعلمای متخصص واگذارند و خود در جهان‌شناسی بکلیات بپردازند یا هم خویش را مخصوص حکمت علیا و اخلاقیات و سیاسیات کنند و از ریاضیات و نظریات تازه هم که در این قسمت ظهور نمود در جلد دوم این کتاب باجمال آگاه شدید و ملاحظه فرمودید که فلسفه سرانجام وارد مرحله نقادی شد و «کانت» فیلسوف آلمانی ورق حکمت را نیز برگردانید.

جریان این احوال در سده نوزدهم و بیستم نیز دوام یافت و بیش از پیش قوت گرفت، علمای متجسس فنون ریاضی و طبیعی و فروع آن‌ها را همواره ترقی دادند و رو بکمال بردند و از آن‌ها نتایج شگفت‌انگیز گرفتند از قبیل اختراع ماشین بخار و ماشین برق و تلگراف و تلفون و سیم و بی‌سیم و اکتشافات طبی و جراحی و بسیار نتایج دیگر که آثار آن‌ها را هر روز مشاهده میفرمائید. محققان فیلسوف نیز بیکار ننشستند و بپوش زدن کتاب‌های قدما اکتفا نمودند و هر روز فکری پیش آوردند و عالمی نو در انظار جلوه گر نمودند که در این جلد سوم از کتاب سیر حکمت می‌خواهیم خوانندگان خود را اجمالاً با آن‌ها آشنا سازیم.

با این همه کوشش باید اذعان کرد که نه معلومات مادر علوم طبیعی بکمال رسیده و معرفت ما باحوال طبیعت و اسرار آن درست‌شده و نه در فلسفه اولی بجائی رسیده‌ایم که طبع قانع شود و پیداست که هنوز مسافرتی دراز در پیش داریم و نه میدانیم سرانجام خواهیم رسید یا نه ولیکن دامن امید را البته از دست نیدهیم زیرا هر چند بمقصد و بقله کوه معرفت نرسیده‌ایم ولیکن افق ما بسیار وسیع و روشن گردیده و یقیناً پس از آنکه سیر حکمت را بسر رسانیدیم شوق ما برای پیمودن این راه دراز بیشتر خواهد بود.

چنانکه اشاره شد کسانی که بقول قدمای ما بعلوم معقول اشتغال داشته و دارند دوسته شده‌اند. جماعتی هم خود را مصروف تکمیل علوم طبیعی و ریاضی نموده و مخصوصاً بوسیله تجربه و مشاهده و محاسبه هر روز معلومات ما را باحوال طبیعت افزون می‌سازند و گروهی بتفکر و تعقل می‌خواهند حقایق امورا ارس پرده بیرون آرند و امروز عادت بر این جاری شده که آن جماعت را علما (۱) و این گروه را حکما یا فیلسوفان (۲) می‌خوانند و موضوع بحث علما را علوم و فنون (۳) و موضوع نظر حکما را حکمت و فلسفه (۴) می‌گویند.

این دودسته از جویندگان گاهی دیده شده است که در امور نظر سطحی نموده و هر دسته نسبت دیگری انصافی کرده اند بعضی از حکما جستجوهای علمای را حقیر شمرده و حزیاتی ناقابل پنداشته اند بعضی از علمایم زحمات حکما را لغو و سخنان ایشان را فرضیات بی حاصل و لفاظی و خیال بافی انگاشته اند ولیکن حق اینست که این هر دودسته وجودشان لازم است و از یکدیگر استفاده میکنند. معلوماتیکه علما بدست میآورند برای فکر حکما مایه میشود و مواد برای ایشان آماده میکند که در آنها اعمال نظر کنند و افکار خود را بر بنیاد استوار بر پا سازند و نظریاتی که حکما پیشنهاد میکنند و فرضیهاتی که میبافند سر رشته بدست علما میدهد که مسائل تازه طرح کنند و دنبال تحقیق آنها بروند و بر مبنای تمثیل میتوانیم بگوئیم علم و معرفت کل مابند کاخی است که مشغول ساختن آن هستیم علما مواد و مصالح بنای کاخ را فراهم میکنند و حکما بمنزله مهندس و معمارند که طرح کاخ را میریزند و هیئت اجتماعیه آن مصالح را مین میسایند اگر مهندس طرح نریزد و دستور نای کاخ را ندهد مصالح سازان نیندازند چه مواد باید آماده کند و آنها را چگونه بسازند و اگر اینها مواد فراهم نیاورند و مهندس و معمار ندانند بچه مصالح باید کاخ بسازند البته فکرشان قاصر و ناقص و بی نتیجه خواهد بود و شاهد این مدعا اینکه تا کون همه کسانی که در حکمت ضربات بلند دریافته اند میبینیم در عده و نیز تبصر و احاطه داشته اند و آنانکه در علوم معلومات بهم پیدا کرده اند کسانی هستند که نظریات فلسفی بکار میرده اند

پس این هر دو دسته برای يك منظور کار میکنند و یکدیگر یاری میدهند و تا کنون چنین بود و بعدها نیز چنین خواهد بود تا وقتی که این کاخ اگر تمام شدنی است تمام شود و در آن موقع باز آمیاز عالم و حکیم از میان خواهد رفت. حکیم عالم و عالم حکیم خواهد بود اگر چه گمان میرود چون علم و حکمت آن پایه رسد اسنان شرع خواهد بود و همین دلیل است که بامید رسیدن باین مقام باید در سلوک در راه علم و حکمت پافشاری کنیم و اردوری مقصد و دراری راه نیندیشیم و درآمده بشویم

پس از یاد آوری این نکات میپردازیم سیر حکمت در سده نوزدهم و بیستم و این سیاحت خود را بر حسب اقتضا بدو باب بخش میکنیم در نخستین باب حکایه سده اول سده نوزدهم را میشناسیم که اکثر آن در نیمه دوم سده هیجدهم و نیمه سوم و پرورش یافته اند ولیکن آثارشان در سده نوزدهم ظهور کرده و شناخته شدند در باب دوم حکمائی میپردازیم که در نیمه دوم سده نوزدهم عرضه رسیده اند و در نه حقیقت بشا بسده بیستم نیز کشیده شده است و در پایان سخن بحث کنونی مسمعه در جوده و حد معلوم خواهیم کرد که فکر دانشمندان در چه خصوص سیر میسایند

و باز بر سبیل مقدمه حاضر شدن میکنیم که در سده و سده و سده و سده و سده میدان فلسفه آلمانیاد که همه پیروان کانت میباشد ولی در عین یک که پاد مسمعه

خود را از کانت میگیرند عقاید مخصوص بخود هم دارند و وارد تحقیق در امر ذات که کانت آنرا بیرون از دسترس عقل انسان میدانست میشوند. این فیلسوفان بر حسب ظاهر همه با هم مخالفند و ورود و خروجشان هم در مطالب متعاوت است اما در واقع نوع عقایدشان بیکدیگر نزدیک است و چون درست بشکافیم همه وحدت وجودی هستند و از این جهت در حقیقت مرید اسپینوزا میباشند.

فلسفه فیلسوفان آلمانی را در نیمه اول سده نوزدهم فلسفه ومانتیک (۱) نامیده اند که در واقع باید فلسفه شاعرانه ترجمه کرد از آن رو که بخیالات شعری نزدیک است و شور و ذوق در تاسیس آن دخالت تام داشته است و از همین رو با عرفان و تصوف ما هم مناسبت دارد و اتفاقاً عصر آن فیلسوفان عصر بزرگترین شعر او بهترین استادان موسیقی آلمان بوده است.

در این دوره در فرانسه هم فلسفه روحی داشته است اما در آنجا مذاهب فلسفی متعدد و متشتت بوده بعضی بشیوه پیشینیان رفته و برخی بتجدد افتاده اند جماعتی مایل بدیانت و روحانیت و گروهی مادی و طبیعی بوده اند و بطور کلی در این دوره هم در آلمان و هم در فرانسه دانشمندان بسوی امور سیاسی و اجتماعی توجه خاص داشتند چنانکه خواهیم دید،

در نیمه دوم سده نوزدهم صاحب نظران برجسته انگلیسی میباشند و آنها مانند اکثر دانشمندان هم وطنان خود در فلسفه مبانی علمی در نظر گرفتند و رأیهای بدیع اظهار نمودند چگونگی فلسفه معاصر را در ضمن بیانی که در متن کتاب خواهیم کرد ملاحظه خواهید فرمود.

## حکمای اروپا در نیمه اول از سده نوزدهم

فصل نخستین

## حکهای آلمان

بخش اول فیض

۱ - دیکھنصری از زندگی او

یوهان گنلیپ فیخته (۱) در سال ۱۷۶۲ در دهکده رآلمن دنیا آمده و در کودکی فازچرای میکرد. پدر و مادرش مردمان برهیزگر بودند و رانکلیسیامیبردند روزی یکی از بزرگان برای شنیدن موعظه کلیسا آمد اما وقتی رسید که مجلس برگزار شده بود چون کودک فازچران را باهوش یافته بودند آوردند و گفتند آنچه از وعظه شنیدی بگو چنان بخوبی موعظه را این کرد که آن بزرگ و را سر او فرزدی خود داست و متکفل پرورشش گردید در هیجده سالگی بهولد شحوی لهیات درد شکاه پذیرفته شد پس از اتمام تحصیل علم چون طبیعتش مدیر شدن آموز کشیشی بود بری تحصیل معاش معنی خصوصی پرداخت و بین مر او را سوپس کشید و بعد دخترتری که او هر راده کلوپست (۲) شاعر ررک آلمانی و آسب شد و مرد و حور و آلمانیگر دانستگی پیدا کرد و میفهمید که همنی بلد و صنعتی مع و غریز سح داشت و ررگر حقیر خود را شایسته همسری آن زن ندیده بود و عهد است که خود را در شمشیر مع می بلد بر سه سالگانه مراوحت قیام کند سپس سوپس آلمانی ررگشت و همنه کات آسب شد و بهمدودر شدی چه گردی کویگسارک ررگشت و کات ملاقت کرد و برصق همنه آن حکیم در اساس دیت ررگشت و کات آسب ررگشت و کات آسب و تروبع کرد

h u . v n p o r t e s i t e (1)

کم کم تصنیفات دیگر هم از فیخته بظهور رسید و نام او بلند گردید و اسباب حصول آرزوی دیرینه اش در همسری با محبوبه فراهم آمد و همان اوقات او را در شهرینا (۱) از شهرهای آلمان بجای یکی از دانشمندان عالی قدر که تغییر شغل میداد با ستادی دانشگاه برگزیدند و تدریس بسیار پسندیده شد و در ضمن تدریس باز تصنیف هم میکرد ولیکن پس از شش سال معلمی به ضی از تعلیماتش را با اصول دیانت منافی دانستند. فیخته که فکری آزاد و مستقل داشت بجای فروتنی و مدارا بخشونت برآمد و از تدریس در دانشگاهینا معاف گردید و ببرلن رفت، پادشاه پروس متعرض او نشد و گفت اگر فیخته با خدا نزاع دارد بما مربوط نیست چند سال بعد با ستادی در دانشگاه برگلن تعیین شد؛ هنگامیکه فرانسویان با انقلاب بزرگ دست برده بودند فیخته ذوق و شوری نشان داد و در تایید آن نهضت نگارشها کرد اما در دوره ناپلئون که آلمانیان در مخاطره معوج و اضحلال افتادند میهن پرستی فیخته بجوش آمد و برضد فرانسویان برای ملت آلمان سخنوریا کرد که معروف است و از هیچ قسم کوشش و مجاهدت فرونگذاشت و در تهییج همشهریان بر مقاومت بادشمن مداخله عظیم داشت. زوجه اش نیز در بیمارستان پرستاری زخم خوردگان و بیماران جنگ میپرداخت و در نتیجه همین پرستاری بیمار شد و چون او بهبود یافت، خود فیخته مبتلی گردید و در آغاز سال ۱۸۱۴ بمرضی که از بیماران جنگ باو سرایت کرده بود در پنجاه و دو سالگی درگذشت.

از تصنیفات او آنچه مهم است یکی کتابی است بنام «بنیاد تحقیق در علم» و دیگری بنام «حقوق طبیعی» و نیز کتابی دارد در «سرنوشت انسان» و دیگری در «احوال ضروری دانشمندان» و رساله در «طریق وصول بزندگان سعادت مند». رساله هم که برضبط فلسفه کانت نگاشته و بیش ازین بدان اشاره کردیم باین اسم است «نفادی در امر وحی». کتابی هم دارد در علم اخلاق که در کمال اهمیت است و ما بشرح مندرجات يك يك از این تصنیفات نمیتوانیم پردازیم و نتیجه و حاصل آنها بیانی که مقتضی میدانیم در می آوریم.

## ۲ - مقدمه برای فلسفه فیخته

خوانندگان آگاهند و از مطالعه دو جلد اول همین کتاب نیز دانسته میشود که حکمای جهان همه وقت در این فکر بوده اند که علم (۲) باشیاء و چگونگی احوال آنها برای انسان چه قسم دست میدهد. و هم از زمان باستان باین نظر رسیدند که انسان قوای

(۱) Iena

(۲) Cornaissance Sceince البته خوانندگان در معنی این کلمه اشتباه نمیکند با معنی که شعر از کتب و مدرسه و معلم میآموزد، چه در اینجا مقصود علمی است که انسان از روز اول که بدیا میآید بتوسط حواس ظاهر و باطن از امور جهان درمییابد.

دارد و بواسطه آن قوا ادراك امور میکند و آن امور بعضی محسوسند (۱) یعنی انسان بحس (۲) و بتوسط آلات حساسه آنها را درمی یابد و بعضی محسوس نیستند بلکه معقولند (۳) یعنی بوسیله قوه دیگری که آن را عقل (۴) مینامند بآنها پی برده می شود و اموری که علم بآنها تعلق میگیرد بعضی ذات و جوهرند (۵) یعنی بخود موجودند و بعضی حالات و ظهورات و عوارضند (۶) که وجودشان بسته بذوات است. کم کم باین فقره توجه پیدا شد که آیا مدرکات مامشأ صحیح دارد و با حقیقت مطابق است و آیا میتوانیم مطمئن باشیم که آنچه از ذوات و عوارض درک میکنیم همین است و جز این نیست، پس بعضی تشکیک کردند بلکه منکر شدند و آنها را سوفسطائی و شکاک (۷) نامیدیم و شاید بهتر این باشد که اصحاب شک بگوئیم، ولیکن اکثر بر صحت مدرکات اطمینان کردند و آنان را جزمی (۸) خواندیم. جز اینکه بعضی از جزمیان فقط مدرکات حس و تجربه را معتبر شمردند و ایشان را اصحاب حس و تجربه (۹) گفتیم و بعضی تنها معقولات را حق دانستند و آنها را اصحاب عقل (۱۰) خواندیم اکثر حس و عقل هر دو؛ یعنی هر یک را در مقام خود معتبر گفتند و این گروه را هم میتوان با اصحاب عقل ملحق دانست.

چون نوبت بدانشمندان اروپای جدید رسید باز این مسئله از نو مطرح شد، چنان که دکارت فرانسوی ابتدا بنابر تشکیک مطلق و تفتیش از حقیقت امر گداشت و سرانجام بطریقی که در بیان تحقیقات او شرح داده ایم (۱۱) باز بآن نتیجه رسید که انسان نفسی دارد که ادراك و اراده خاصیت اوست و بیرون از نفس هم موجوداتی هستند که خاصیت آنها ابعاد داشتن است یعنی جسمند و بدلایی که پیش ازین اشاره کردیم معتقد شد که بصحت ادراکات میتوان مطمئن گردید و یقین کرد ولیکن اطمینان تام را شایسته معقولات دانست مانند پیشینیان از اصحاب عقل، مدعی شد که بعضی معلومات و ادراك پاره از حقیقی در نفس انسان سر رشته شده و فطری است و خاصیت عقل اوست (۱۲) و بحس و تجربه بستگی ندارد و بوجه نیکو باز نمود که ادراکات حسی با حقیقت مطابق نیست و حواس ما فقط مناسباتی میان بدن و امور خارجی نشان میدهند البته حس در کار زندگانی و حوائج بشری معتبر و محل استعداده است. اما حقایق امور را چنانکه هست بما نمیشناساند. ملا گرمی و سردی و روشنایی و ضمه و امور دیگر را این قبیل حرکتی از اجزاء اجسام میباشد که چون بآلات حاسه ما میرسد و باین صورت به مردم متصور میشوند و اگر ما حقایق را درک میگردیم جز حرکات چیزی در حسیب فتمیم.

- (۱) Sensible (۲) Sens (۳) Intelligible (۴) Raison یا Intelligence (۵) Etre یا Substance (۶) Phenomenely Accident (۷) Scentifique (۸) Dogmatique (۹) Sensualiste یا Empiriste (۱۰) Rati-onniste (۱۱) رجوع کنید بخش دوم از فصل سوم ز کتاب سیر حکمت خدا اول (۱۲) شبیه آنچه دانشمندان ما با هم که متنس میکنند

هوشندان البته باین نکته برمیخورند که این مسئله که برای انسان علم چگونه حاصل میشود ارتباط تام با معرفت نفس (۱) یعنی روان شناسی دارد زیرا چون علم را منتسب بقوه کردیم که آن با خود نفس است (۲) یا متعلق بنفس است پس اگر بر چگونگی قوه علم معرفت بیابیم در واقع بر نفس معرفت یافته ایم اینست که تحقیقات حکما در باب چگونگی تحصیل علم و اعتبار و استحکام آن در حالیکه ما را میرساند باینکه بدانیم قوه علم و ادراک انسان چه پایه و مرتبه دارد و تا چه اندازه میتواند معتبر باشد و چه چیزها را میتواند درک کند و چه چیزهاست که درک آنها در دسترس نیست خاصیت دیگر هم دارد که ما را بمعرفت عالم (۳) یعنی نفس یا روان نزدیک میکند و غیر مستقیم بمعرفت ما بر معلوم (۴) یعنی چیزهاییکه علم بر آنها متعلق میگردد نیز یاری مینماید بعبار دیگر این رشته از تحقیقات هم بعلم و هم بعالم و هم بمعلوم مربوط میشود و بنا بر این در کمال اهمیت است زیرا در واقع حکمت جز معرفت بر این سه امر یعنی علم و عالم (حقیقت انسان) و معلوم (حقیقت جهان) چیزی نیست و از این رو می بینیم از وقتیکه بیکس و دکارت حکمت را در اروپا تجدید کردند و در آن تجدید بعمل آوردند، این رشته از تحقیقات و مطالعه در روان شناسی و پروز بیشتر طرف توجه دانشمندان شد تا آنجا که امروز در واقع محور حکمت گردیده است.

مراحل بزرگی که در سده هفدهم و هیجدهم در این تحقیقات پیوده شده در جلد دوم این کتاب ملاحظه فرمودید (۵) که مثلاً «لاک» انگلیسی چگونگی قوای نفس و اقسام تصورات را تشریح کرد و همه را منتهی بحس و تجربه نمود و معلومات فطری را که دکارت قائل بود منکر شد و ضمناً معتقد گردید به اینکه علم انسان جز بر عوارض تعلق نمیکیرد و از حقیقت ذوات و جوهرها چیزی در نمیآید و «برکلی» انگلیسی برخلاف او معتقد شد باینکه جز روح یعنی نفس انسان و ذات باری موجودی نمیتوان قائل شد و آنچه ما جسم و عوارض آن میخوانیم هم با تصورات و مفهوماتی (۶) هستند که بخواست باری تعالی در ذهن ماصورت می پذیرد، یعنی در حقیقت احوال روح هستند. پس از آن «هبوم» انگلیسی درست ب مقام نقادی در چگونگی علم و عقل برآمد و تحقیقش باینجا رسید که از موجودات خواه آنچه روحانی می پندارد و خواه آنچه جسمانی میخوانند جز تصورات ذهنی چیزی بر ما معلوم نمیشود و منشأ همه آن تصورات تجربه و حس و خیال است و معقولات ما هم بمعسوسات منتهی میگردد حتی اینکه شاید خود روح و نفس هم جز مجموعه از احساسات چیزی باشد باین طریق بر مذهب های پیشینیان که جرمیان بودند با اصحاب شك یا اصحاب حس و یا اصحاب عقل مذهب نوی افزوده گردید که بعدها مذهب

(۱) Psychologie — (۲) Esprit — (۳) Ame — (۴) Sujet

(۵) Obiet — (۶) روح کید مخصوصاً صفحات ۱۰۳ و ۱۲۲ و ۱۲۸ و ۱۵۲ و ۱۶۲

و ۲۱۰ و ۲۲۱ و مابعد آن (۶) Ideas

تقادی نامیده شد (۱) سپس «کندیاک» فرانسوی بطریق دیگر بتفصیل این امر پرداخت و در عین اینکه انسان را در ادای نفس مجرد دانست علم و هر قسم امور عقلی را منحصر به نتایج حاصل از حس پنداشت و این مذاهب مختلف که بآن‌ها اشاره میکنیم هر چند بظاهر در کلیات و نتیجه و حاصل کلام بهمان مذاهب قدما بر میگردد ولیکن هریک از این محققان بنحو خاصی وارد مطلب شده‌اند و اشارات و بیانات اجمالی پیشین را هر کدام بشیوه بدیعی تفصیل داده و نکته سنجیهای دقیق نموده و افق‌های پهناور در پیش چشم اهل نظر جلوه گر ساخته اند.

سرانجام کانت آلمانی بر اثر لاک و هیوم و دانشمندان دیگر که در این خط افتاده بودند رفته فلسفه مادی را بنایه بلندی رسانید چنان که میتوان گفت حکمت را تجدید کرد و در آنچه فعلاً موضوع بحث ماست بنقادی در عقل مطلق نظری با شرح و بسط تمام روشن نمود که در تحصیل علم حس چکاره است و عقل چه دخالت دارد و چه امور از خارج در ذهن وارد میشود و چه چیزها را در ذهن و قوه تعقل بر آن‌ها می‌افزاید و از این جمله نتیجه گرفت که معلومات ما همه مصنوع و مخلوق ذهن ماست و از اینرو عاقل و معقول یکی است و علم تنها بر عوارض (۲) تعلق میگیرد و بواسطه عقل نظری از جواهر و ذوات (۳) یا بصورت معقول یا معقولات اولی نمیتوانیم خبری داشته باشیم و فقط بواسطه عقل عملی بوجود آن‌ها پی میریم یعنی این قدر هست که عقل بما چنین مینماید که در درون انسان نفسی هست که ادراک عوارض میکند و اراده بر عمل مینماید و در اراده خود مختار است و بیرون از نفس انسان باید ذواتی باشند که منشأ عوارض هستند که به ادراک ما در می‌آیند و در هر حال معلوم شد عقل انسان غیر از حس از خود مایه دارد که بوسیله آن محسوسات را در قالب مفهومات و تصورات میریزد.

ضمناً این نکته را هم توجیه میکنیم که از جهت اعتقاد بوجود موجودات اهل نظر دو طائفه اند گروهی موجودات را یک حقیقت میداند و ایشان را میتوان یک حقیقتی یا وحدتی (۴) یا وحدت وجودی (۵) گفت که بعضی ایشان مادی هستند (۶) یعنی غیر از حس حقیقتی قائل نیستند و بعضی روحی (۷) هستند که حس را حقیقت میداند و گروهی دو حقیقت قائلند یعنی هم بجهت ذات قائلند هم بروحانیت و آن‌ها را دو حقیقتی میتوان میدان یک حقیقتی را موحد هم میتوانستیم بخوانیم چه آنکه ممکن بود دو حقیقتی را بنویس (۸) گوئیم ولیکن میان ما موحد اصطلاح شده است رای کسی که حدای یک را میپرستد (۹) و بنوی اصطلاح شده است برای کسی که دو خدا پرست از پروردگارین دو نمط دوری هستیم در ادعای شبهه روی ندهد و همین‌بصر شاید بهتر این باشد که وحدت وجودی را

Moniste ۴ Naturalistes ۴ Ph-phenomenes ۴ Criticisme ۱  
Dualiste ۸ Spiritualiste ۷ Materialiste ۶ Pantheiste ۵  
Monothéiste ۹



هم کنار بگذارید چون در ذهن عامه این لفظ بمعنی کسی است که همه چیز را خدا میداند اگرچه این تصورات همه غلط است. اگر بخواهیم در این معانی از لفظ عربی دوری بجوئیم و فارسی بگوئیم گمان اینست که وحدتی را میتوان (یکی گوی) و تنوی را (دوتا گوی) اصطلاح کرد و موحد را (یکتا پرست) و تنوی را (دوتا پرست) خواند. این جمله یادآوری بود از مطالبی که در جلد دوم این کتاب يك اندازه بتفصیل بیان شده است و بخوانندگان توصیه میکنیم که پیش از مطالعه آنچه از این پس بیان خواهد شد و دنباله آن تحقیقاتست بآن ها مراجعه نمایند.

### ۳- خلاصه فلسفه فیخته

فلسفه فیخته بر فلسفه کانت تکیه دارد و فیخته را بزرگترین شاگرد آن حکیم خوانده اند و این راست است از آن رو که فیخته از مطالعه در فلسفه نقادی کانت بنظر خاص خود رسید با آنکه بر حسب ظاهر مذهب او بامذهب کانت تفاوت بسیار دارد چه استاد را میتوان دو حقیقی بلکه سه حقیقتی خواند و فیخته يك حقیقتی است و از این جهت با اسپینوزا هم مذاق است.

بیان رأی فیخته بسیار دشوار است و فهم آن دشوارتر و ما اگر به این بیان میرد ازیم امیدواری و اعتماد ما باینست که خوانندگان بعرفان و عقیده وحدت وجودیان آشنا هستند و قوه اشراق نیز دارند و گرنه بیان ماقاصر خواهد بود و هر چند اصل مطلب دو کلمه بیش نیست برای روشن ساختنش باید بقلم پیچ و تاب دهیم.

آن دو کلمه که اصل مطلب است اینست که «حق منم» یا (من حقم) و البته خوانندگان چنین نخواهند پنداشت که فیخته ادعای خدائی یا پیغمبری یا ولایت کرده است زیرا منظور او از (من) شخص خودش نیست بلکه هر نفس مدرکست و مطلب راهم باین عبارت ادا نکرده است و آن تعبیر را ما میکنیم از آن رو که اذهان ما به این نوع عبارت آشناست اکنون بپردازیم شرح مطلب تا کم کم بتعبیر خود فیخته نزدیک شویم که تازگی دارد و ناچاریم برای آن الفاظ و تعبیرات بسازیم

گفتیم کانت باین مقام برآمد که عقل انسان برای درک مطالب یعنی تحصیل علم از چهاره میرود و بشرحی که در بیان فلسفه او باز نمودیم تحقیق کرد که اگر علم برای انسان میسر است از آنسب که مفهومت و تصوراتی را که از موجودات دارد در ذهن خودش آنها را میسازد یعنی معلوم مخلوق ذهن و عقل خود است و علم و معلوم یکی است و گفت علم ماده دارد و صورتی به این معنی که ماده علم تأثیراتی است که از خارج بدن میرسد صورتش قالبهائی است که عقل در خود دارد و آن تأثیرات را در آن قالبهای ریز و در صورت علم یعنی مفهومات و تصورات در میآورد. ضمناً دانسته شد که آنچه علم انسان بر آن تعلق میگیرد عوارض است ولیکن کانت در عین اینکه معلوم را همان تصور حاصل از عوارض میداند میگوید: عقل و مخصوصاً عقل عملی گواهی میدهد بر اینکه ذاتی هم

هست که این عوارض مربوط بآست جراینگه ما بآن ذوات علم نمیتوانیم پیدا کنیم زیرا ما بچیزی نمیتوانیم علم بیابیم که بحس درآید و آنچه بحس درمیآید عوارض ذواتند نه خود ذوات و از اینرو کانت ذوات را مقولات مینامد چه عقلست که بروجود آنها حکم میکند اگر چه بر آنها علم نمیتواند بیابد.

ضمناً دانستیم که کانت ذوات معقول را متعدد یافته است بکذات در درون انسان است که عالم است یعنی علم باو منسوب است و یک ذات (یا ذواتی) در بیرون ذهن است که معلوم است یعنی علم بر او تعلق میگیرد و آن جهان است و ذاتی هم هست برتر از این هر دو و آن ذات باری است و نیز یادآوری میکنیم که عوارض در زمان و مکانند و بوجبه یعنی معلولند و از علت خودناچار وجود میآیند و تابع شرایط وجودند ولی ذوات مقید بزمان و مکان و شرط و علت نیستند و مختارند و باز نمودیم که باین بیان کانت بمختار بودن نفس انسان حکم کرد و مختار بودن را هم از مکلف بودن درآورد یعنی تکلیف را اصل دانست و گفت چون در میابیم که مکلفیم پس البته مختاریم.

فبخته پس از آنکه بتحقیقات کانت آشنا شد اساسش را پسندید جز اینکه ذهنش بیشتر متوجه بیکسانی بود و قبول تعدد حقیقت را روا نمیداشت، علاوه این فقره که حقایقی باشند که عقل بدرك آنها دسرس نداشته باشد بر طبع کنجکاو گران است و باسانی زیر بارش نمیرود پس فکر فبخته کم کم باینجا رسید که اگر کج که ماده علم نیز مانند صورتش در خود ذهن نباشد و اگر چنین باشد امتیاز عوارض و ذوات از میان میرود زیرا که عوارض را ما نتیجه تاثیراتی دانستیم که از خارج بردهن وارد میشود ولی چون معتقد شدیم که از خارج تأثیراتی بذهن نمیرسد و همه از خود ذهن بر میآید عوارض بی حقیقت میشود و برای وجود ذوات هم که منشأ ظهور آن عوارض پنداشته بودیم محلی باقی نمیآید و اصل اصیل یث چیز میشود یعنی همانکه علم باو منسوب است و همه بکه میگوید «من؟ و معنوی را هم خود او میسازد و خلق میکند.

بیان مطلب اینکه چون آنچه مردم وجود میدهند خود عوارض باشد خواه ذوات حقیقت ندارد و ظواهر است بود نیست نمود است و آنچه حقیقت دارد همان «من» (۱) است (در اینجا از استعمال الفاظ حس و روح هم خودداری میکنیم رای اینکه ممکن است برای تصور غلطی بیورید و بعد مطلب توضیح خواهد شد) پس حصول علم چنین است که «من» غصب وجود میآید بمتوجه خود میشود و خود بی میرد و در مقام فبخته لفظی بکار میبرد که معادل «را» میگوییم و وضع (۲) بگوئیم در بصورت میتوان بقول فبخته گفت: «من خود را وضع میکند» یا «ص قرار میرسد و اینک گفتم نیست که اگر معادل فارسی وضع را که «رپند» است بیوریم در «ریت» بخته سرگرت خواهد بود پس میگوید: «بخست من خود را مینهد».

(۱) فرانسه Le moi و برین لانیس ego (۲) نفس

«من» هر چند در اصل نا محدود است ولیکن چون خود را بر مینهد و بخود تشخیص و تعین میدهد خود را محدود میکند چون تشخیص و تعین مستلزم محدود بودن است و نا محدود و متشخص و متعین نیست و بهمین عمل که «من» خود را محدود میکند «جز من» (۱) یعنی عالم محسوس و آنچه آن را عالم خارج از ذهن مینامند تحقق مییابد. عبارت دیگر وجود «جز من» یعنی اشیاء و اعیان و کلیه عالم ظاهر بواسطه حدی است که «من» بخود میدهد و خود را بر مینهد برای اینکه خود را بر نهی جز من را برابر مینهد (مقابل مینهد) و به جز «من» بر میخورد (تصادم میکند) عبارت دیگر امر غیر منقسم را منقسم میسازد پس در امر نا محدود بواسطه بر نهادن «من» حدی پیدا شد. يك جانب حد «من است» و جانب دیگرش «جز من» که جنبه سلبی «من» است. وقتی که «من» چیزی از اشیاء را در من مییابد در واقع حدی را که بخود داده است در مییابد. اگر «من» نبیود «جز من» هم نبیود. پس باین بیان معلوم شد که جز من مخلوق من است «من» شخص است و «جز من» شئی است (۲) «من» عالم است و «جز من» معلوم غیر عالم و باین وجه دانسته شد که عالم و معلوم یکی است و جز من چیزی نیست.

«من» خود را بر نهاد و چون خود را بر نهاد «جز من» را برابر نهاد و بهمین عمل من و جز من را با هم نهاد (با هم جمع کرد) پس يك عمل بود که بسه صورت درآمد: بر نهادن و برابر نهادن و با هم نهادن (۳)

«من» تا وقتی که بخود پی نبرده و خود را بر نهاده است نیست و وقتی هست میشود که بخود پی برده باشد یعنی جز من را برابر نهاده باشد اما راستی اینست که حقیقت «من» کردار و عمل است نه وجود زیرا که وجود که بمعنی بودن است متضمن سکون و بی حرکتی است اگر بود ساکن میبود زیرا چیزی که ساکن نیست چگونه میتواند گفت هست؟ اما ساکن مركب است و چیزی که ساکن است چگونه میتواند گفت جان دارد؟ کردار که حقیقت «من» است چه معنی دارد؟ کوشش است برای اینکه حدی که «من» بخود داده و «جز من» را برابر نهاده است دور کند، بر پهنای حقیقت خود بیفزاید و آنچه را نیست متحقق سازد.

پس آنچه حقیقت دارد با آنکه اصل وجود است «بودن» نباید باو نسبت داد

(۱) Le non moi یا Non ego اگر «من» را نفس میتوانستیم بگوئیم «جز من» را هم ماسوی نفس میگفتیم

(۲) Sujet et objet

(۳) هر سه مأخوذ از لاتین Poser و opposer و composer و بفرا نسه مأخوذ از یونانی thea و anutresه و synthese و بحای «نهادن» میتوان (گرفتن) گفت در این صورت آن سه عمل عبارت خواهد بود از (بر گرفتن) و (برابر گرفتن) و (با هم گرفتن) یا صل و معاش و جمع هر دو

بلکه آنچه باو منسوب است «بایست بودن» است (تکلیف) یعنی گرائیدن بآنچه نیست اما باید باشد یعنی کمال. پس اصل تکلیف است یعنی طلب کمال و این متضمن آزادی و مختاریت است و کردار و عمل برای همین است و فلسفه صحیح اینست که بدانیم بودن (وجود) حقیقت ندارد و آنچه حقیقت دارد بایست بودن است (تکلیف) (۱) پس همچنانکه گفتیم اصل «من» است میتوانیم بگوئیم اصل تکلیف است یا اصل آزادی و مختاریت است و چون کردار و عمل ناشی از اراده و خواست است میتوان گفت اصل اراده یا خواست است و چون اراده از من است پس باز امر بر میگردد باینکه اصل من است. علت وجود «من» همانست که «من» مکلف بعمل است. عمل یعنی کوشش و کوشش مستلزم آست که عاقلی در راه باشد «جز من» عاقل است و «من» بکوشش خود میخواهد عاقل را از میان بردارد و خود را از خود دور سازد یعنی جهان خویش را پهناء و گند و سوسوی خیر و کمال پیش برود یعنی ارتقا یابد و این کوشش است که فضیلت است چون متوجه بکمال است

اگر در بیایی که تا کنون کرده ایم تأمل فرموده و درستی دریافته باشید داسته اید که چنانچه از استعمال الفاظ روح و نفس دوری میجوید چون اگر از نفس و روح نام ببرد جسم و تن و جوهر مادی و جوهر مجرد هم باید قائل شود و این بعقیده پیخته حقیقت ندارد و تصور جسم و جدائی «من» و «جز من» و همی است که برای عقل نظری روی میدهد که دستش بسته و پایش شکسته است. اگر عقل تمام میبود جز من نمیدید و درمی یافت که جز من چیزی نیست که وجود داشته باشد و علم بر او تعلق بگیرد بلکه مخلوق خود من است و علم به منی خلایق است. عقل نظری که جدا کننده علم از معلوم است خدمتگزار عقل عملی است که میخواهد بمرور زمانت جز من را تابع من کند بیکه من را از جز من فارغ سازد و بعدم تقید یعنی آزادی و مختاریت مطلق برسد و اگر چه آن دسترس ندارد همواره باو نزدیک میشود و مایه و اصل اخلاق همین است.

چون دانسته شد که علم همین است که من خود را بر نهد و جز من را بر ار برهد و نیز بیان شد که حقیقت من کردار و عمل است که ناشی از خواست و اراده است پس این اعتبار میتوان گفت عقل نظری و عقل عملی یک منشأ دارند و در واقع اراده جدا نیستند چنانکه ماده و صورت علم را معلوم کردیم که هر دو یک منشأ دارند که همان همانیت من است و چون این بیان بدرستی دریافته شود روشن میگردد که مسئله حریص حقیقت عدم چیزی نیست. «من» حقی دارد و طیفه هم دارد. حق نیست که مختاریت خود را حفظ کند و وظیفه اش اینست که مختاریت دیگران را محترم دارد و چون هر زمن من های دیگر هم هستند آزادی و مختاریت من معنی ندارد و صورت درست مگر تعقیب من های دیگر که هیئت جامعه را تشکیل دهند و آن فقره منشأ و وجود حق طبیعی و سیاسی میباشد.

گفتیم «من» در اصل با محدود است و چون بی خودی معنی ندارد «من» و

(۱) فلسفه اولی را قدما معرفت وجود میگویند پس تا تحقیق فوق مسئله وی را موضوع است.

«جزمن» میشود پس بآسانی میتوان دریافت که آن اصل نامحدود ذات حق است و وجود مطلق و بقول فیخته «من مطلق» یا عقل مطلق. پس جهان و هر چه در او هست تعین ذات مطلق است. حقیقت انسان هم از ذات حق صادر شده است، در او زیست میکند و او را در خود تجلی میدهد و چون دانستیم که حقیقت من کردار است که ناشی از اراده است پس «من مطلق» اراده صرف و مشیت است.

زمان چیزی نیست جز سیر «من» بسوی کمال پس ذات حق که عین کمال است از زمان و مکان بیرون است و چون ذات حق «من» مطلق است که «جزمن» در برابر خود ندارد پس در او عالم و معلوم بطور مطلق یکی است و از هم متمایز نیست ذات مطلق مفهوم نیست چون امر نامحدود نباشد مفهوم نمیشود. همچنین ذات مطلق شخصیت ندارد چون چیزی که شخصیت دارد محدود است و فیخته میگفت هر دینی که بخدا شخصیت بدهد لایق مرده دانا نیست و من از آن بیزارم. خدا همایا نظام کرداری جهان است.

فیخته گفته است مذهب من همان مذهب اسپینوزا است اما وارونه و مقصودش اینست که ما دو یکی گوئیم اما او جوهر یگانه را که جهان از آن تشکیل مییابد اصل گرفت و نفس انسان را از آن بیرون آورد، من حقیقت انسان را اصل گرفتم و جهان را از آن بیرون آوردم.

بعقیده فیخته «من» چون متحقق شد باقی است زیرا امری که متحقق شد فنا ندارد اما همه من ها متحقق نمی شوند و آن من متحقق میشود که امری کلی و باقی را پرورده باشد.

ظهور پاکی و یکی و ربائی در اشخاص نمایش ذات حق است و ذات حق منشاء درستی اخلاق و کردار است. هر کس در ادای تکلیف نظر نتیجه و ثمره عمل ندارد و فقط تکلیف را منظور میدارد ساختار و دیندار است و هر کس ثمره کار خود را میخواهد بیخدا و بی دین است، پس دیانت کمال اخلاقیست و کمال اخلاقی کل دیانتست. این بود مختصری از اصول فلسفه فیخته که شرح مفصل دارد. در اخلاق و سیاست و حقوق نیز تحقیقات آورده که از گنجایش این کتاب بیرون است.

اگر بماند ما روش بوده و حواصان گان تأمل فرموده اند دریافتند که این فلسفه چه ارزش بقایید عرفا و حکمای اشرافی ما بزرگ است و فقط شیوه تفاوت بیان دارد و شاید بتوان گفت علمی تر است و البته این فلسفه هم تمام نیست و حرددهای چند بر آن گرفته اند و زحمه اشکالاتی که بندهن می آید اینست که اگر (جزمن) جنبه منفی و غیر عاقله (من) است و حقیقت ندارد پس چگونه معلوم میشود و من چگونه بآن رومی خورد و آن را در میاند و آنکه بقول فیخته (من مضیق) است و نامحدود است چرا خود را محدود و مقید میکند، و چه فلسفه است که مشکلاتی باقی نگذاشته و کدام حکمت است که معما

را بدرستی گشوده باشد؟ و بزودی خواهیم دید که پیروان فیخته مشکل را بعقیده خود چگونه حل کردند فعلاً در مباحثی که در پیش داریم این فقره را همواره باید در نظر داشته باشیم که کات یکجا قائل بعوارض بود و یکجا قائل بذواتی که مشأ و مم. آن عوارضند و ما آن‌ها را نمیتوانیم ادراك کنیم و فیخته این مذهب دوکانگی را هیدل بمذهب یگانگی کرد که مرض ذواتیکه ادراك آن‌ها برای ما میسر نباشد لازم بیست حقیقت یکیت و آن (من) است و باقی همه مخلوق و مصنوع او میباشد.

### بخش دوم شلینگ

شلینگ (۱) هرچند نزدیک بهشتاد سال روزگار گذرانیده است (از ۱۷۷۵ تا ۱۸۵۴) زندگانش وقایع نقل کردنی ندارد اوقاتش همه بتحصیل و تصنیف و تدریس گذشته است، بسیارزود یعنی پیش اریست سالگی دست بنگارش برد و آثارش محل توجه شد تا آن‌جا که گوته و شیلر که بزرگترین شعرای آلمان و مردمانی بزرگوارد دانشمند و حکیم بودند با او مهربان شدند و حمایت کردند چه سکه در بیست و سه سالگی بمدرسی دانشگاه شهر ینا (۲) پذیرفته شد و آن‌زمان مدرس معتبر آن دانشگاه فیخته بود و ورود شلینگ بآر جا یکسال پیش از آن بود که فیخته بسبب اتهام بکفر از آن شهرستان دور شود.

باری شلینگ چون بسی سالگی رسید حکیمی دمی و معتبر بود ولیکن از آن‌زمان بعد چندان آثاری از خود منتشر ننمود و چون فقره از تصانیف مهم او پس از وفاتش چاپ رسید. نام کتاب‌های معتبرش از این قرار است

اندیشه‌ها و فلسفه طبیعت. روح جهان. بیان فلسفه من. فلسفه و دین. تحقیق در حقیقت محتاربت انسان. ادوار جهان. فلسفه صنعت. فلسفه ساطیر و مسو و حر

\*\*\*

از خصائص شلیک اینست که هم بتحقیقات علمی زمن خود متوجه بوده و هم ذوق و طبع شاعری و عرفان داشته است یکجا پیرو کت و فیجه و یکجا روح فکر افلاطون و فلوپس و اسپینوزا را در حاضر می‌پرورد و شرق و وحدن ذروی در نسب علم بیش از فعل و استدلال دخیل میدست.

در آغاز رمای که شلیک تحقیق پرداخت به گذشته است و می‌گوید که رغبت و مصلحتی مخصوصاً شیمی و قدری هم جهان‌شناسی و معرفت و صفت من است - درود متوجه سند قوای فعل و افعال شیمیائی بهتر زیشتن شادته شده و وجود کسیر و رح من در احتراق پی برده بودند و سته شده بود که حیات هم جوی رح من است و اوی الکتریسته و مقاصیس و حوصش و عجمی که رآه سر میر - در فکر هر نفس در مشغول ساخته بود سبب همی که یث ماره - بن موز شده شوری به - درد و روق

(۱) Carl Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling

فلسفیش او را بر آن داشت که بنا بر این معلومات یک فلسفه طبیعی بسازد البته آن معلومات هنوز بسیار ناقص بود و اکنون هم که یکصد و چهل سال از آن زمان گذشته و بسی چیزهای دیگر مکشوف شده است باز معلومات بجائی نرسیده که فلسفه بر بنیادی استوار گذاشته شود و بنا برین بسیاری از رأی‌هایی که شلینگ در فلسفه طبیعت اظهار داشته غلط است و قابل اعتنا نیست مانند این که چون مغناطیس طبیعی نوعی از آهن است مظهر باهمیتی که برای مغناطیس تصور کرده بود آهن را عنصر اصلی دانسته و همه اجسام را تحولات آهن پنداشته است در حقیقت در این فلسفه شلینگ همان اشتباهی را کرده است که برای حکما قدیم دست داده بود که با معلومات ناقص آن زمان خواسته بودند بخیال‌بافی سراسر جهان را در قالب فلسفه بریزند جز اینکه در آن عصر چشمها باز تر و سیر ترقی علوم سریع تر بود و خیال‌بافی‌های شلینگ منشأ اثر نشد و اهمیت آن حکیم باین خیال‌بافیها نیست و آن چه محل توجه است نوع فکر و روش او در فلسفه و اشراقانی است که برای او دست داده تحقیقاتی است که در فلسفه زمان خود نموده و او نیز مانند فیخته بوجه دیگر بوحدت وجود رسیده است و آن جمله را نمی‌توان پرسر سری گرفت و سزاوار است که اندکی وقت صرف آن کنیم



پیش از آنکه بیان فلسفه شلینگ بپردازیم لازم میدانیم خاطر خوانندگان را آگاه سازیم که در زبان‌های اروپائی دو لفظ هست که معانی چند استعمال میشود و در آن معانی باید دقت تام بعمل آید و مخصوصاً در ترجمه کار مشکل میشود از آن رو که ما هم الفاظی برای آن‌ها بکار می‌بریم که مورد استعمالسان مختلف است و در بعضی از آن معانی تخصیص و صراحت که لازمه اصطلاح علمی است ندارند

یکی از آن دو لفظ (۱) است که ما در علم زبان گاهی فاعل (یا نائب فاعل) و گاهی مسند الیه و در علم منطق موضوع (مقابل محمول یا موضوع بمعنی محل عرض) می‌گوئیم. لفظ دیگر را (۲) هم گاه موضوع (مثلاً موضوع علم) و گاه غایت و منظور و گاه عین یاشیئی می‌خوانیم. البته در مواردی که الفاظ مذکور اصطلاح شده و صراحت دارند ما متابعت می‌کنیم و در آن موارد بکار می‌بریم اما آن دو لفظ اروپائی هر یک معنائی هم دارند که داشمندان ما برای آن دو معنی لفظی بکار نبرده‌اند یا همان موضوع رشیئی را گفته‌اند و گاهی ذهن و خارج تعبیر کرده‌اند در حالیکه این الفاظ بقسمی که اروپائیان بکار می‌برد در آن معانی زدما صراحت ندادند و وافی نیستند.

توضیح آنکه لفظ اول استعمال میشود برای آنچه ما تا کنون درین کتاب گاهی نفس و گاهی عقل و گاهی ذهن و گاهی عالم گفته‌ایم و مقصود آن ذاتی است در وجود اسان که امور ذهنی و عقلی ما ندانیم و تصور و عقل و اراده و نظائر آنها باو منتسب







کسانیکه «جزمن» یعنی طبیعت (۱) (یا جهان یا برون ذات) را اصل و حقیقت می خوانند و وجود مطلق می بیند دارند بر خطا هستند زیرا که جهان معلوم است و وجود معلوم بدون وجود عالم متصور نیست و بقول فیخته تا «من» نباشد جزمن نخواهد بود. از طرف دیگر سخن فیخته هم تمام نیست که «من» یعنی درون ذات را حقیقت وجود میداند زیرا که «من» عالم است و عالم بدون معلوم معنی ندارد و اینکه فیخته میگفت «جزمن» حقیقت ندارد درست نیست چون جزمن یعنی جهان معلوم است و اگر حقیقت نداشت معلوم نمیشد. عالم هم وجود نمیداشت پس من و جزمن هر دو حقیقت دارند الا اینکه هیچ کدام حقیقت مطلق (۲) و وجود ذاتی (۳) نیستند و حقیقت مطلق برتر از این هر دو است و شرائط هیچگونه وجودی در او نیست چون او خود شرط و علت هر وجودی است و میتواند گفت هم عالم است هم معلوم یعنی وجهی از او عالم است و وجهی از او معلوم است و او خود یکسان است و در او فرق نیست و بی تفاوتی است (۴) و شخصیت ندارد و عالم و معلوم در او مشخص نیست و همه متقابلها (۵) در او جمعند و اینهمانی (۶) دارند و وجود مطلق هم این وهم آنست یا نه و این نه آنست متقابلان چون نمایش مییابند عالم و معلوم میشوند و درون ذات و برون ذات میگردند بقول عرفای ما وجود مطلق حقیقی بیرنگست و رنگ متعلق بدرون ذات و برون ذات است و آنها در عالم حقیقت مانند دو قطب جریان الکتریسته میباشند که مادام که جریان واقع نشده است الکتریسته ندمتت و نه منفی است و قطبی نمودار نیست در وجود هم هر جا یک قطب غالب میآید درون ذات و عالم میشود هر جا قطب دیگر غلبه مییابد برون ذات یعنی معلوم صورت میپذیرد در جهان یعنی طبیعت قطب محسوس غالبست و در نفس با روح (۷) قطب علم و عقل غلبه دارد و این در واقع همان مذهب اسپینوزا است که تعبیرش تفاوت کرده است اسپینوزا میگفت جوهر یکی است و او گاه حاصیب فکر و عقل دارد (نفس یا روح) و گاه خاصیت افعال داشتن (جسم) شلینگ می گوید و خود با من مطلق یکی است و او گاه عالم (من) میشود گاه معلوم (جزمن) عبارت دیگر روح و جسم هر دو از وجود مطلق صادر میشوند.

پس تفاوت عمده و اساسی شلینگ و فلسفه فیخته اینست که فیخته جهان محسوس و برون ذات را بی حقیقت و شمارد و حقیقت را منحصر درون ذات میداند و شلینگ برای جهان هم حقیقت قائلست و ایکن شبیه معتقد است که جهان و طبیعت و یا برون ذات یا درون ذات یعنی روح از یک جنس و یک منشأ است و هیچکدام حقیقت مطلق و خالق و مخلوق یکدیگر

(۱) La Nature

(۲) L'Indifference (۴) L'Être en soi (۳) l'Absolu

(۵) Les Contradictories که متناقضها هم میتوان گفت

(۶) Identité (۷) Esprit

نیستند و همان قوایی که در روح یا نفس در کار است در طبیعت نیز هست و هر دو هموازاات یکدیگر و بیک قاعده سیر میکنند و از این روست که ما میتوانیم بوجود طبیعت پی ببریم و نیز می فهمیم که روح در جهان چگونه پرورش می یابد . در واقع جهان طبیعت همان - پری است که روح برای پرورش یافتن میکند : پس باید در طبیعت قوای دیگر باشد غیر از قوای ظاهری که محسوس است بعبارت دیگر اینکه فیخته در نفس يك امر نامحدود مییافت که قوه تعدید کننده در مقابل دارد و باین واسطه درون ذات و برون ذات درست میشود این تقابل در کلیه طبیعت باید باشد چرا اینکه در طبیعت آن قوای متقابل ضعیف ترند و معنی این سخن چیزی میشود که ماده روحی است که ساکن است و خواب است و روح ماده ایست که بعالیت در آمده است .

فیخته برای درون ذات و بقول خود او برای ۱۰۰۰ سال عمل و سه مرحله تشخیص داده بود : بر نهادن و برابر نهادن و با هم نهادن که اولی وجود عالم (درون ذات) را صورت میدهد و دومی ماده صورت و معلوم (برون ذات) را آماده میکند و سومی جمع میان صورت و ماده یعنی تحقیق وجود است ،

شلینگ این سه مرحله را عمومیت داد که در هر مقام بشکری صورتی است و ماده و جمع میان آن دو که مقام اینسانی است چنانکه تخمیناً یعنی طبیعت سه حال دارد یکی ماده که جذب و دفع دارد و ثقل خاصیت اوست و بمنزله برون ذات است و بیجان است دوم نور که بجای صورت است و مایه تشکل و تشخیص است سوم جمع میان صورت و ماده با نور و ثقل که وجود جان دار را تسکیل میدهد و حقیقت است و این سه مرحله از یکدیگر جدا نیستند و سراسر جهان متشکر و حیدر است و حتی حوادث که ما آنها را بیجان میدانیم جان دارد چه اگر جان نداشته باشد جان و حیات زک که حادث میشود .

همچنانکه جهان طبیعت و برون ذات این سه مرحله را دارد پس درون ذات هم یک جنبه مادی را دارد که علم (۱) است و جنبه صورتی (۲) است و جمع میان آن دو و مقام اینهمای او صنعت است (هرهای ریا) (۳) و یقیناً صنعت صنعت مرتبه بالای زندگی روح است و از تمام در فعالیت صنعتی پس میتوان گفت که روح و قوه غیر مدرک غیر شاعر (ملا قوای صنعت) مورد منت و معجزه و آید شکر را در برابر هری که ز شخص صنعتگر روز میگذرد روزی پس بس که بهترین اثر صنعتی از صنعتگر در حال بیجودی بر می آید .

بنسبه شلینگ را در آن قسمت که مورد صنعتی و پرورد و بیرون صنعت را میکند و با مورد عقید و روحی تصدیق میدهد بنسبه صنعت (۴) میدهد و آنچه که وحدت وجود و یسهمی مورثه بر روش میسر و نسبه یسهمی (۵) است .

(۱) Cinnaisance (۲) (۳) (۴) (۵) Pr

(۵) de l'identité

افکار شلینگ برآستی شگفت است ذوق سرشار دارد و پیداست که با شراق بنکات دقیق بر میخورد و لیکن شاید بهمین دلیل است که احوالش مختلف است و عقایدش بیک سامان نیست چنانکه بعد از دوره وحدت وجود متوجه بدیانت مسیحی شده و گرفتار توجیه خدای متشخص (۱) گردیده است و چون بنیاد فکرش بر تقابل قوا بوده و برای شخصیت و تعین بجز این راهی نمی یافته است برای اینکه خالقی جدا از مخلوق قائل شود ناچار شده است که بگوید خدا باید دو جنبه متقابل داشته باشد جنبه علم و کمال و محبت الوهیت و جنبه نقص و جهل و خود خواهی غیر الهی تا از یکطرف بتواند شخصیت داشته باشد و از طرف دیگر چون محبت بر خود خواهی غلبه کند خلافت از او ظاهر گردد و باین طریق تعلیمات مسیحیان درست شود که خداوند مخلوق را از روی محبت خلق فرمود و آنچه از ظاهر عبارات تورات و انجیل درباره مباینت خالق و مخلوق مفهوم میشود موجه گردد. اگر بخواهیم بیان کافی از عقاید شلینگ بنمائیم سخن دراز میشود و هر چند بعضی افکار دقیق دارد که نمونه از آن بدست دادیم خیالاتی هم بافته است که شرح آنها در این هنگام برای ما مناسبت و ضرورت ندارد.

ضمناً توجه میدهیم که فیخته و شلینگ هر دو تحقیقات خود را از دنبال کردن تعلیمات کانت در امر چگونگی حصول علم برای انسان آغاز کردند ولیکن کم کم از شیوه فلسفه نقادانه تجاوز کرده در طریق تحقیق از جز میان شدند و در کلیه مباحث فلسفی از روان شناسی و حکمت الهی و حکمت طبیعی و سیاست غیر آن وارد گردیدند و فلسفه اولی را بر روش نو و بدیع تجدید کردند نظر بهمینکه اشاره کردیم که بیان چگونگی علم ناچار تا یک اندازه مردم محقق را بتامل در احوال عالم و معلوم نیز میکشاند و این کیفیت را در احوال هگل و بیان فلسفه او که فلسفه جامعی است نمایان تر خواهیم یافت.

### بخش سوم هگل

#### ۱ - احوال هگل

هگل (۲) معاصر فیخته و شلینگ بود از فیخته هشت سال کوچکتر و از شلینگ چهار سال بزرگتر و با این هردو رفاعت داشت و با شلینگ همشاگردی بود ولیکن قریحه هگل مانند شلینگ بزودی نمایان نشد و در وقتیکه شلینگ تصانیف مهم خود را منتشر کرد و بمدرسی و اشتهدار رسیده بود هگل هنوز بمطالعه اشتغال داشت و با اینکه سالخورده تر از شلینگ بود شاگرد او بشمار میرفت تا اینکه در زبان یونانی و لاتین و علوم ریاضی و طبیعی تبحری بسزا یافت. نخستین تصنیف مهم او درسی وهفت سالگیش منتشر شد. در شهرهای مختلف آلمان تدریس کرده و سرانجام در چهل و هشت سالگی در دانشگاه برلن بجای فیخته که چهار سال پیش از آن درگذشته بود مدرس شد و کم کم در مدرسی صاحب

(۱) Dieu personnel (۲) Georg Wilhelm Friedrich Hegel

مقام گردید و در حکمت اعتباری تمام یاهن چنانکه بازار شلینک را از رونق انداخت خاصه اینکه پس از رسیدن برای ونظر مستقل بانظریات شلینک به مخالفت برخاست و آن حکیم تا هگل زنده بود تقریباً لب فرو بسته بود. وفات هگل در شصت و یک سالگی مرض وبا واقع شد (سال ۱۸۳۱) تصانیف معتبری که از هگل باید مذکور شود یکی کتابی است بنام معرفت آثر روح و یکی بنام علم منطق و دیگری کتاب معصلی است جامع فلسفه او و دایرة المعارف علوم فلسفی نام دارد و کتابی هم نوشته است بنام فلسفه حقوق. در فلسفه تاریخ و فلسفه دیانت و معرفت زیبایی نیز تصانیف چند از او باقی مانده که در واقع درسهای است که در دانشگاه درین مباحث داده است.

آثار هگل بدشواری فهم معروف است و درین باب حکایتی هست از جمله از قول خود او نقل کرده اند که تنها یک نفر فلسفه مرا فهمید و او هم نفهمید و نیز گفته اند وقتی کسی معنی عبارتی از عبارات او را از خود او پرسید پس از تأمل جواب داد و وقتیکه این عبارت را مینوشت من و خدا هر دو میفهمیدیم اما تنها اکنون خدا میفهمد و نیز معروف است که کتب او را در منطق یکی از دانشمندان بزبان فرانسه نگارش داد چون هگل آن نگارش را دید گفت حالا میفهمم که چه میخواستم بگویم نگارنده این مصور امیدوار نیستم که هنر آن دانشمند را داشته باشم و فلسفه هگل را قابل فهم کنم هم مگر لطف قریحه خواندگان و آشنائی ایشان بعلم و گردن گدازی چند پیش نگذارد.

هگل در علم و حکمت و ادب قدیم و جدید متبحر بوده و بهمه حکمای پیشین نظر داشته است ولیکن مخصوصاً از هر قنسطوس و برمیدس و اولائون و ارسطو و اسپینوزا و بلاخص از کانت و فیخته و شلینک استعاده کرده است مشربش را به بعضی از دانشمندی که نام بردیم وحدتی و یکی گوئی است ولیکن پیش به همه آن تفاوت کلی دارد گذشته از اینکه مانند بعضی از قدما فلسفه اش جامع حکمت نظری یعنی طبیعی و الهی است و سیاست و دیانت و صنعت را نیز شامل است و در عین اینکه عقیدش همه مورد تصدیق نیست میتوان گفت آخرین فلسفه ایست که جامع کلیه مسائل و مباحث حکمتی است و تعمیمات هگل در دنیا و در افکار دانشمندان تأثیر کلی بخشیده و مخصوصاً در سوق دادن آما بیان بسوی بعضی عوالم مسخیت تمام داشته است چنانکه زبان فلسفه او معهود خواهد شد.

### ۳ - فلسفه هگل

در اینجا مناسب است مقدمه را که روی فلسفه فیخته گذاشتیم قدری تنبیه کنیم از تعمیمات حکمای یونان مخصوصاً ارمیستو و سقراط و درائون و ارسطو دانسته و مسلم شد که هر چند رای خصوصاً علمه شب و موز چهره حسن و گزبریه و وسیله حسن تنها که فقط بهر میت تعمق میگیرد علمه حاصل میشود و معهوده و وقتی دست

میدهد که قوه فهم و تعقل بکار برده شود و جزئیات را تحت کلیات در آوریم تا بقول قدما صورتی از شیئی در ذهن حاصل گردد. نزاع مادیان و روحانیان و اختلاف اصحاب حس و اصحاب عقل هم که پیش از این گوشزد کرده ایم در این باب مدخلیت ندارد. مادی صرف هم که باشیم چاره نداریم از اینکه قبول کنیم که انسان قوه دارد که از جزئیات کلیات انتزاع میکند و علم را میسازد و آن قوه را فهم و عقل (۱) میگوئیم و آن کلیات را علم یا معلوم و تصور و مفهوم و معقول (۲) مینامیم.

حکمای اروپا که بنکته سنجی پرداختند و در این باب دقیق شدند تحقیقاتشان به فلسفه نقادی کانت منتهی گردید که روشن کرد که ما از جهان و موجودات آن هیچ خبری نداریم جز تصورات و مفهوماتیکه ذهن ما خود میسازد بشرحیکه در جلد دوم این کتاب باز نمودیم و باین وجه روشن شد که میتوان گفت عاقل و معقول و عالم و معلوم یکی است و بنا بر این میتوان بعلم اعتماد کرد در هر حال نظر باین بیان چنانکه اشاره کردیم میتوان گفت کانت اصالت تصویری (۳) است (یا اصالت علم یا اصالت معقول) در امطابق بیان او عوارض و حوادث که عقل ما بادرک آنها قادر است جز تصوراتیکه همان عقل آنها را میسازد (علم) چیزی نیستند و ذوات جوهری که محل و مبنای آن عوارضند و وجود مطلقند (که بفارسی میتوانیم خود هستی بگوئیم) عقل ما بادرک آنها دسترس ندارد

در ضمن بیان فلسفه کانت باین فقره هم اشاره کردیم که کانت از اصالت تصور ابا دارد و این بنا بر آن بود که معنی اصالت تصور را چنین بدانیم که غیر از تصورات ذهنی ما چیزی در جهان وجود ندارد چنانکه بر کلی بوجهی و هیوم بوجه دیگر همین اعتقاد را داشتند تری کانت از اصالت تصور برای این بود که گمان نبرد نتیجه مذهب اوایی میشود که در عالم حقیقتی نیست زیرا این مذهب سوفسطائیان است.

سپس تصریحی که فیخته در فلسفه کانت بعمل آورد اگر درست توجه بفرماید مذهب اصالت تصور را تأیید و تکمیل کرد زیرا او مدعی شد که غیر اردهن (یا نفس یا عقل) و تصورات او حقیقتی نیست حقیقت و وجود مطلق و خود هستی همانادرون دات است و برون ذات نتیجه وجود اوست و پس ایست بهتر آن میدانیم که مذهب اصالت تصور را چنانکه فیخته بیان کرده است اصالت معقول یا اصالت عقل یا اصالت علم اصطلاح کیم ریر میترسیه از کلمه اصالت تصور همان اشتباهی که کانت از آن استیجاش داشت دسب دهد و چنین بداشته شود که معنی این مذهب اینست که حقیقتی در کار نیست.

اصالت معقول یا اصالت عقل یا اصالت علم در واقع مذهب همه حکمائی است که متوجه بوده اند که علم و حقیقت آنست که بعقل ادراک میشود و سر دفتر این حکم اولادون است و ارسطو نیز همین مذهب را دارد جز اینکه افلاطون معتقد بوده است که معقول و خود خارجی مستقل دارد و ارسطو مدعی بوده است معقولات و کلیات فقه

در محسوسات وجود خارجی پیدا میکنند در هر حال فیخته چون حقیقت را منحصر بدرون ذات دانسته است مذهب او را برای اینکه از دیگران متمایز باشد اصالت عقل یا اصالت علم درون ذاتی (۱) خوانده اند.

شلینگ نیز مذهب اصالت عقل داشت ولیکن بوجهی که در فلسفه او بیان کردیم او بیرون ذات هم قائل بود و ذات مطلق را فوق (۲) در درون و بیرون ذات میدانست پس مذهب او را اصالت عقل یا اصالت علم بیرون ذاتی (۳) نامیده اند.

اما هگل نفع دیگری ساز کرد و آن اینست که حقیقت و خود هستی بجز عقل یا علم چیزی نیست و درون ذات و بیرون ذات همه مظاهر او در درون او (۴) و در واقع حالات او (۵) و مخلوق او هستند پس مذهب او را اصالت عقل یا اصالت علم مطلق (۶) گفته اند.



هگل مذاهب همه حکمای پیشین را حق میداند و می گوید اختلاف آنها در اعتباراتی است که در نظر گرفته اند و فلسفه من شامل و جامع همه آن تعلیمات است و حق اینست که چون فلسفه او را درست دریابیم می بینیم در اینکه وجود واحد است و موافق بر ماییدس است و در اینکه مدار امر جهات بودن نیست بلکه شدن است با هر قیض و هم رآی است و در اینکه هستی حقیقی معقولات پیرو افلاطون است و در باب وجود و عدم و قوه و فعل و فاعل و غایت و ایسکه هستی مطلق همان غایت غایات و صورت صورت و عقل است ارسطو را تصدیق دارد و مانند اسپینوزا وحدت وجودی است در حالیکه شاگرد کات است و بوجهی هم مشرب رفقای خود یعنی ویخته و شنیک میباشد و با این همه فلسفه اش بدیع است و با هر یک از پیشینیان اختلافات هم دارد و عجب یسکه بعضی از پیروانش درباره او علو کرده و او را از بزرگترین فیلسوفان شمرده و تعلیماتش آخرین مرحله حکمت بنداشته اند و بعضی از محالهایش بکنی منکر او شده و سخنانش را بی معنی دانسته اند اما حق اینست که از افراط و تعریض هر دو بر کار نبرد و بیا به روی را درست نیندازد و تصدیق باید کرد که تحقیقات هگل بسیار بر معنی و قوت توحه است ولیکن قص و حضا هم فراوان دارد و چنانکه مکرر حاضرش کرده ایم نمیتوان امیدوار بود که دین رودیها فلسفه کامل بدست آید و معبدی جهان گشوده شود. آری یکی ر موری که سب شده است که فلسفه هگل بدشواری فهمیده میشود همین است که سمر و جامع همه فلسفه های پیشین سب و باطر رتبه است. ایسکه اگر هر کس چیزی گرفته و ررقعی ررچیده های خود ساخته باشد چه در آن صورت فهمش دشوار میشود سکه رر چه که دریافته ای حکمای پیشین را در بون فکر خود گمخته و ورزیده و معجوب و س

(۱) The Idea of the Absolute

(۲) The Idea of the Absolute

(۳) The Idea of the Absolute

ساخته که بسیار در هم و بیچیده است و آنچه مایه مزید اشکال میشود اینست که در تعبیر مطالب و اختیارات اصطلاحات هم استقلال بخرج داده و مقید نشده است که هر لفظ را به معنی که پیشینیان استعمال کرده اند بکار ببرد گذشته از اینکه خوش بیان هم نیست



برای اینکه بتوانیم يك اندازه از فلسفه هگل سردر آوریم باید باز بر سبیل مقدمه تذکراتی بر طبق مشرب او و اصولیکه در نظر داشته است بدهیم .

موجود دو نحو است موجود در نزد حس که جزئی و شخصی است و موجود در نزد عقل که کلی است . موجود محسوس ثابت شد که حقیقت ندارد و آنچه حقیقت دارد وجود معقول است و این دو نحو وجود را در فلسفه هگل همواره از نظر دور نباید داشت و متوجه باید بود که وقتی میگویند شیئی یا شخص که جزئی است حقیقت ندارد و حقیقت معقول و کلی است مقصود این نیست که جزئی وجود خارجی ندارد و کلی وجود خارجی دارد مقصود اینست که وجود خارجی یعنی محسوس که مقید بر زمان و مکان است ( زیرا که اگر مقید بر زمان و مکان نباشد بحس و ادراک در نیاید وجودش مستقل و اصیل و بالذات نیست بلکه بالعرض است و تابع وجود عقل و فرع اوست و وجودیکه مستقل و اصیل و بالذات است معقول است و این حکم از بیانات حکمایی که فلسفه نقادی را تأسیس کرده اند بخوبی روشن شده و دانسته ایم که هر موجودی وجودش بسته بتصور و علمی است که ما از او در ذهن خود داریم یعنی موجودات همه وجودشان فرعی و نسبی و اضافی است مگر معقولان و تصورات که وجودشان بسته بامر دیگر نیست و اگر نسبتی داشته باشند بخودشان است پس اصیل و مستقل و بالذاتند .

نتیجه اینکه وجود حقیقی آنست که بطور کلی ادراک شود پس کلیات اصل وجود میباشد .

نکته دیگر اینکه وقتی می خواهیم معمای جهان را حل کنیم دنبال علت فاعلی (۱) نباید برویم زیرا از یک طرف ذهن بتسلسل راضی نمیشود و ناچار علت نخستین میجوید از طرف دیگر چون علت نخستین را در نظر گرفتیم تازه معمای حل شده و طبع قائم نگردیده است زیرا این مشکل باقی میماند که علت نخستین شده چرا علت نخستین شده است پس برای اینکه معمای گشوده شود باید غایت یا وجه دلیل وجود را در یابیم چه اگر دانستیم برای چه موجود شده است بعبارت دیگر چون معلوم شد که امری معقول است طبع قانع می شود و علت دیگر نمیجوید و روشن است که هر چیزی توجیه لازم دارد اما خود وجه توجیه نمیخواهد چنانکه در قیاسات منطق و قتیکه صغری و کبری بدرستی چیده شد و نتیجه بدست آمد بصحت آن یقین حاصل میشود و طبع قانع می گردد از آن رو که دلیلش معلوم شده و دانسته ایم که امری معقول است و از آن مقدمات این نتیجه باید بدست آید و درمی یابیم که

(۱) Cause که آنرا علت efficient میگویند

باید چنین باشد و چون دانستیم که باید چنین باشد فکرمان آسوده میشود و از عبارات معروف هگل است که آنچه واقع و متحقق (۱) است معقول (۲) است و آنچه معقول است متحقق است چه روشن است که آنچه واقع است نمیتواند خلاف عقل باشد و آنچه عقل بر او حکم می کند نمیتواند واقع نباشد.

وجه و دلیل هر امری معقول است و میتوانیم آن را علت عقلی هم بخوانیم و آن همان عقل (۳) است و روشن است که عقول جزئی همانا برای امور جزئی می توانند وجه و دلیل با علت عقلی باشد اما چون جهان عبارت از کل موجودات است وجه او هم کل عقل با عقل کل است و ذات مطلق و خود هستی که آن را می جوئیم عقل مطلق است که عقول اشخاص نمونه و بر توی از آن و رهبر بسوی آنست.

عقل در تحصیل علم کاری که برای ما می کند ادراک کلیاتست پس اگر بخواهیم عقلا را بشناسیم و بذات مطلق پی ببریم باید کلیات را بشناسیم از این گذشته جهت و دلیل و علت عقلی در هر حال و هر مورد بجز کلی نتواند بود و این امر مانند تملی روشن می شود که هیچ شیئی که وجود خارجی داشته باشد نمیتواند علت عقلی باشد و علت عقلی همانا امری است انتزاعی و بنابرین کلی است

اما کلیات دو قسمند بعضی بازاء آنها در خارج چیزی موجود هست (معقولات نخستین با اصطلاح قدما نه با اصطلاح کانت مانند درخت و حیوان و ماه و سدره و چیزهای دیگر بعضی بازاء آنها در خارج موجودی نیست (معقولات دومین) همچون کیف و کم و وحدت و کثرت و مانند آنها. از این دو قسم کلیات آنها که معقول صرفند معقولات دومین اند که بقول کانت معلومات قبلی میباشد زیرا که معقولات نخستین معلوم شدنشان بخود عقل پس از تجربه و مشاهده حسی است پس معقولاتی که مربوط به عقل مجردند و اینجا منظور نظر ما میباشد معقولات دومین اند که کانت آنها را مقولات (۴) میدهد است پس امر منتهی گردید باینکه مقولات را بشناسیم و قسمت مهم فلسفه هگل مربوط باین امر است و بعقیده او کاری که کانت در تشخیص مقولات کرده ناتمام و بی سیاق و سیر مقولات همه از عقل بر می آیند و یک منشأ دارند پس در واقع همه یکی هستند یعنی همه باید یک رشته باشند و هر مقوله از مقوله دیگر بر آید و همه از جبر یکدیگر پیوسته شده و کانت این کار را نکرده است.

هگل باینکار کمر بست و آنچه درین خصوص نگاشته منطق (۵) میدهد است و یک منطق او چندان شباهتی بمنطق پیشینیان ندارد و این قواعد و استدلال و روش است

(۱) Reel (۲) Rannnel

(۳) Raison که هم معنی عقل است و هم بمعنی دلیل و جهت عقلی

(۴) Categorie که قضاایده و قضا و ریاس میگفتند است مثلث معقولات و

معقولات مدیه شنبه حو مکن جو هشد د Logica



آلت احتراز از خطای فکراست و اهل تحقیق گفته اند منطق هگل منطق نیست معرفت وجود (۱) و فلسفه اولی (۲) است زیرا سیر و سلوک عقل را در تعقل معقولات و کشف مقولات بیان می کند بوجهی که سیر تحقیق موجودات را نیز باز می نماید چه بنا بر اینکه به عقیده هگل هر چه واقع است عقلی است و هر چه معقول است واقع است پس سیر تعقل معقولات همان سیر تحقیق موجودات میشود ، در واقع مقولات نه تنها چنانکه کانت میگفت قالب هایی هستند که معلومات در آن قالبها ریخته میشود بلکه انداء وجود و مراحل ایجاد میباشند .

پیش از آنکه وارد بیان اجمالی منطق هگل شویم باید روش سلوک عقلی (۳) او را در کشف مقولات بلکه در کلیه تحقیقات فلسفه باز نمایم



روش کانت را در کشف مقولات دیدیم این بود که ببیند قضا یا بچند وجه تعقل می شوند پس وجوه قضا یا را چهار یافت و از هر يك از آنها بكمقوله استخراج کرد و سپس از هر يك از آن چهار مقوله سه مقوله در آورد که جمعا دوازده مقوله شد و این مقولات را مقولات فهم نامید از آن رو که ذهن انسان هر چه را می خواهد فهم کند در قالب این مقوله ها می ریزد و مفهوم (۴) را می سازد .

هگل نظرش باینست که ذهن انسان پس از فهم (۵) تعقل میکند و بنکات دیگر بر می خورد و عقل (۶) بر تر از فهم است و مقولات را باید سلوک عقلی کشف نمود .

توضیح آنکه فهم مقید باصل اینهمانی (۷) و این نه آنی و امتناع جمع متقابلان (۸) است باین معنی که فهم می گوید يك چیز همان چیز است و غیر آن چیز نیست و چیز با ناچیز جمع نمی شود بعارت دیگر هستی هست و نیستی نیست (۹) هستی نیست نمی شود و نیستی هست نمی شود و هستی یا نیستی جمع نمی آید .

اما عقل می رسد آنجا که در می یابد که در هستی نیستی است و در نیستی هستی است و میتوان گفت متقابلان جمع می شوند باین معنی که اموری که تصور در می آیند همه اعتباری و اضافی و نسبی هستند و همه باهم مناسباتی از مشابهت و مماثلت و حزن دارند که بدون منظور داشتن آن مناسبات تصور آن معانی بدستی برای ذهن میسر نمی شود و بی معنی خواهد بود تا آنجا که اگر همه مناسبات را اریك معنی سلب کنند منتهی به نقیضش یعنی بعدم آن معنی می گردد مثلا وجود بحث سیط و هستی صرف که او را با امر دیگر مرتبط و متناسب نیابگاریم در عین اینکه وجود هستی است عدم نیستی است زیرا نه این چیز است و نه آن چیز پس هیچ چیز نیست چنانکه اگر روشنائی مطلق

(۱) Ontologie (۲) Métaphysique (۳) Dialectique (۴) Concept

(۵) Entendement (۶) Raison (۷) Principe d'identité

(۸) Principe de Contradiction این عبارت یادگار بر مایدس است .

باشد چیزی دیده نمی شود و در حکم تاریکی مطلق است و بینائی وقتی دست میدهد که روشنی با سایه همراه شود یعنی نور دارای رنگ باشد پس هر مفهومی باید با نقیض خود جمع شود تا معنی تامی حاصل آید و هر چیزی دورو دارد مانند پارچه که رویه و آستر دارد و از جمع آن دورو روی سوم درست میشود که حقیقت پارچه همانست و این همان نکته ایست که فیخته در تحقیق امر وجود درک کرده و اینقسم تعبیر نموده بود که بر نهاده (۱) باید برابر نهاده (۲) داشته باشد تا این دهم نهاده (۳) شده حقیقتی را صورت دهند. این روش سه پایه (۴) بر نهاده و برابر نهاده و هم نهاده قاعده ایست که هگل در استخراج همه مقولات بلکه در سیر همه موجودات عمومیت داده است. اصل با مقابلش و اثبات یا نفی باید همراه گردد تحلیل واقع شود سپس ترکیب دست دهد تا امر کی صورت بینا یزد و در مادیات هم این قاعده باین مثل روشن میشود که تخم چون در خاک بر نهاده شود تحلیل مییابد سپس از ترکیب اجزایش گیاه که هم نهاده آنها است بوجود میآید.

پس هگل در کشف مقولات مفهومی را که ساده ترین و بسوی ترین مفهوم است باشد بطور اصل بر مینهد و مقابلش را که نفی اوست برابر مینهد تا مقوله تدریجی بدست آید سپس این مقوله را با زیر مینهد و مقابلی برابر او مینهد و همین قسم پیش میرود و درجه بدرجه تا بمقوله برسد که مقابل نداشته باشد یا به عبارت دیگر متقابلها همه در او جمع باشند و کاملترین مقولات و موجودات باشد.

در نظر اول چنین پنداشته می شود که هگل در این سلوک عقلی جمع متقابلان را ممتنع میدانند بلکه واجب میانگارند ولیکن حقیقت این نیست اولاً متقابلانیکه هگل برابر مینهد مفهومات انتزاعی (۵) هستند و فقط هم نهاده است که متحقق (۶) است تا باین یقین قرار جمع متقابلان است که از بر نهاده و برابر نهاده هم نهاده ساخته میشود و پس از آنکه خود منطق هگل را باز نمودیم این مسائل که شاید تاریک بنظر آید روشن خواهد شد.

### منظر، هگل

داشته شد که منطق هگل بیان استخراج مقولات یعنی مقولات دومین است پس وجه که ساده ترین و بسوی ترین و عام ترین و کلی ترین مفهوم است که بدست ترین و که معنی ترین آنهاست بگیریم و بسوگ عقلی که وصف کرده مقولات حصولی و بالاتر و بر معنی را باینکه استخراج کنیم تا معنی مرتبه برسیم

آن مفهوم عامه بدوی همان وجود محض و عینی صرف است (۷) که هیچگاه وضعی و تمیزی برای آن نگیریم و روش است که مفهوم که معنی ترین مفهوم است زیرا که بطور مطلق میگوئیم «هست» چیست و کجاست و چگونه است «مفهوم» چیست

(۱) Thèse (۲) Antithèse (۳) Synthese (۴) L'Être (۵) Corrélat (۶) Abstrait (۷) ۲۶

و نخستین مفهومات است چون تصور او متضمن تصور هیچ مفهوم دیگر نیست نیز روشن است که تصورهستی صرف فقط انتزاع ذهن ماست و مفهومی است که مصداق خارجی ندارد یعنی هیچ چیز نیست پس میتوان گفت عدم است (۱) و بساین بیان وجود و عدم در حالیکه متباینند و این نه آنی دارند عین یکدیگر ندو اینهمانی دارند پس عقل جمع وجود و عدم یعنی دو متقابل را که گمان میرفت ممنوع است تصدیق میکند و لیکن در عین تصدیق کردن آنها را انتزاعی مییابد و نمیتواند قبول کند متحققند و پس از آنکه وجود را بر نهاد یعنی عمل باثبات کرد و عدم را برابر نهاد یعنی عمل بنفی نمود برای رهایی از جمع دو متقابل آن دورا باهم مینهد و مقوله «شدن» (۲) را از آن در میآورد که شدن هم بودن است و هم نبودن و جمع دو متقابل باین وجه هم متحقق و هم میگردد در عین اینکه از آن تخلص حاصل میشود.

هستی و نیستی و شدن نخستین سه پایه و نخستین هم نهاده را میسازند و باید توجه کرد که امر اول و دوم صرف انتزاعی بودند و امر سوم يك اندازه تحقیقی است و نیز امر اول و دوم بکلی عام بودند و امر سوم يك اندازه خاص است. هستی را میتوان جنس گرفت و شدن را نوع و بنا برین نیستی که انضمامش بهستی شدن را متحقق ساخت میتوان بمنزله فعل فرض نمود «۳»

وجود بهت بی تعین (۴) چون شدن در آمد تعین (۵) می یابد یعنی چگونگی دارد عبارت دیگر کیف (۶) است و چیزی است. این چیز است و چیز دیگر نیست ولی نظر بتقابلیکه میان این چیز و چیز دیگر هست میتواند تغییر یابد و چیز دیگر شود و چیز با چیز دیگر نسبتی دارد که آن نسبت وجود و عدم است زیرا که یکی از آن دو وجودش عدم و نفی

(۱) Le non-être (۲) Le devenir یعنی از نیستی بهستی و از هستی به نیستی رفتن و این همان چیزی است که پیشینیان کون و فساد میگفتند.

(۳) نیز میتوان گفت هستی صرف بقول ارسطو قوه است و شدن يك اندازه فعلیت است پس در واقع آنچه راهگرا هستی صرف نامیده در اینجا ارسطو ماده (هیولی) خوانده و شدن مقدمه صورت پذیرفتن است و بار تذکر میدهم که ارسطو هم میگفت کون سه مبدأ دارد ماده و هیئت و عدم یا ماده و مصادره (رجوع کید سماع طبعی از کتاب شفا فصل دوم از مقاله اول).

(۴) non-determine (۵) determine

(۶) Quanté در متن اشاره کرده ایم که هگل با اصطلاحات قدما مقید نیست مثلاً آنچه او مقوله کیف نامیده يك اعتبار صورت است با اصطلاح قدما و يك اعتبار کیف بلکه مطلق عرض است قدمای م همین معنی را هیئت تعبیر کرده اند و در مطلق هگل مقولات درجات اول و دوم و سوم دارند و در بیان مختصری که ما میکنیم نظر بمقولات درجه اول داریم و هر وقت نام آنها در نوات اول برده میشود بحروف سیاه میویسیم مقولات درجه دوم و سوم را مقید نیسیم که شماره کنیم و اگر هم در ضمن نام سربیه شان میکنیم.

دیگری است و هر چیزی نسبت به چیز دیگر ناچیز است و میان هر چیز با چیز دیگر حدی است که آن مرز میان وجود و عدم است پس وجود بحث که در حال بی تعینی نامحدود بود چون بسبب کیفیت تعین یافت و متحقق شد ناچار محدود است ولیکن وجود متعین و محدود از وجود نامتعین و نامحدود جدا نیست و باو پیوسته است و نباید چنین پنداشت که وجودی هست محدود و وجودی هست نامحدود چه در آن صورت وجود محدود خود محدود نامحدود خواهد بود یعنی دومی هم محدود خواهد بود بلکه حقیقت اینست که وجود یکی است و محدود و نامحدود بهم پیوسته است و هر دو جمعاً نامحدودند اما نامحدود امری است معقول و وجود خارجی یعنی محسوس ندارد و آن چیز وجود خارجی دارد و متحقق است که محدود باشد پس نامحدود یعنی وجود بی تعین و محدود یعنی وجود متعین .

باری از کیفیت چنانکه دیدیم حد صورت گرفت و محدودی بسبب وجود یا شئی در خارج و افراد گردید از نیرو وحدت و کثرت دست می دهد و کثرت چون مجتمع شد و وحدت یافت مقوله کم (۱) صورت می پذیرد و باین وجه از چونی یعنی کیف چندی یعنی کم بر می آید هر چند کم با کیف تفاوت فاحش دارد چون کیف هر گاه تغییر یا بدلچیز دیگر می شود اما کم مربوط بظاهر شئی است و تغییرش ظاهر شئی را دیگر نمی کند و تعمق بکیفیت خاص هم ندارد .

در هر حال وجود همینکه به مرحله کم رسید مادیت و جسمیت یعنی محسوسیتش درست میشود پس کسانی که ماده را اصل وجود می پندارند کمیت را باید اساس وجود بشمارند اما برای اصحاب عقل کمیت هم امری معقول است و از مظاهر شئ می باشد کم محدود اگر بیش و کمش بیرونی باشد بصورت مقدار و عدد درمی آید و اگر درونی باشد درجه نامیده می شود که شدت و ضعف است .

کم چون مستلزم حد است چنانکه پیش بیان کرده ایم حبه عدمی در دو بن حبه عدمی متعلق بکیف است (۲) پس کیف با کم جمع شده و زاین ترکیب وجود و سه بر حسب قاعده سه پایه مقوله تسبب (۳) صورت می گیرد زیر که تسبب کیفیتی است که از انتساب دو کمیت حادث میشود و چون اندازه گرفتار و تقدیر و سبب است در مقدار بمقدار دیگر است این مقوله حدید را هگر اندازه (۴) . میده است

پس تا اینجا خلاصه سخن این شد که هستی در چو محدود مصر بگریه و ندید ندارد نیستی هم تصورش از بیرو حاصل می شود که به هستی است و اگر به واقعیت ندارد و هستی و نیستی و قیاس در شدن است که به وجود و سبب و سبب باید گفت هم بودن است هم نبودن یعنی جمع بین هستی و نیستی است و تصور شد و سبب تصور کیف است (بمعنی هیئت یعنی عم از صورت و عرض او کیف را چو . عدمش هم به تصور آورده تا محدود شود تصور کم درست می شود که چو . که دیگر سبب داده

(۱) Quantite (۲) به صلاح قدم بکیف موضوع که است (۳) Measure (۴) مقدار

شود اندازه خواهد بود (۱).

اما تا کنون تصور همه مقولات را مجرد انگاشتیم یعنی آنها را انتزاع کردیم و به مرحله تحقق نیاوردیم هر چند از مقوله هستی صرف هر چه بالاتر آمدیم بتحقیق نزدیکتر شدیم ولیکن هنوز بتحقیق واقعی نرسیده ایم.

این مقدار از تحقیقات را که هگل در کتابی کلان نگاشته و ما شاخ و برگهای آنرا زده و جوهرش را کشیده به چند سطر در آوریم حکیم آلمانی خود مبحث نخستین از منطق خویش قرار داده و آنرا مبحث وجود نامیده است از آنرو که کم و کیف را از وجود جدا در نظر نگرفته و هر سه را لازم یکدیگر دانسته است چنانکه اگر کیفیت و کمیت را در نظر نگیرند تصور وجود حاصل نخواهد بود و میگوید این مقدار از تعقل در امر وجود تعقل بدوی، انسانست که هنوز بکنه وجود نپرداخته و اهل علم نشده است و باید ابره علم و دانش وقتی می گذارد که بکنه ذات فرورود و مفهومات و مقولاتی که در این مرحله بتصور میآورد مربوط بفنون علم و راجع به ماهیت ذات است و تشریح آن قسمت دوم منطق هگل میباشد

پس در مبحث وجود مقولات همه انتزاعی بودند و تصور وجود و کم و کیف را بکلی ساده و مجرد و بطور مطلق تعقل کردیم و هیچ مصداقی برای آن مفهومات در نظر نداشتیم همه را بالقوه انگاشتیم و فعلیت نداشتند. اینک در عالم تحقق و فعلیت قدری پیش میرویم و همان مقولات را یک اندازه بصورت وجود خارجی بتصور میآوریم و چیز یاشیی و ذات در نظر میگیریم و اختلاف و مشابهت و جنبه مثبت و منفی نسبت میان اشیاء را ملحوظ میداریم به عبارت دیگر به ماهیت (۲) وجود میپردازیم.

هر چند تا کنون نیز به منتهای درجه اختصار کوشیده ایم چون میخواستیم روش و سلوک عقلی هگلی را نمودار کنیم باز قدری تفصیل دادیم. در بیان بقیه منطق هگل بیشتر باختصار خواهیم کوشید و فقط اصول مطالب اشاره خواهیم کرد زیرا ورود در تفصیل آنها هر چند شاید برای ورزش فکر سودمند باشد فایده حقیقیش کم است و بر معلومات چندان چیزی نمی افزاید



در مبحث ماهیت می بینیم مقولاتی که بندهن میرسد جفت جفت است: خود است و غیر، درون است و بیرون، کنه است و وجه، باطن و ظاهر، ماده و صورت، مؤثر و اثر و چون بخواییم صریح تر بگوئیم ذات است و عوارض ذات (۳) یا ماهیت است و نمایشهای (۴)

(۱) مقولات درجه اول را بر حسب وعده بحروف سیاه نوشتیم اما مقولات درجه دوم و سوم را نشان نکردیم همین قدر حتماً اشاره میکنیم که از این مقولات آنچه در اینجا متعرض شده ایم از این قرار است حد، محدودی، نامحدودی، تغییر، کون، فساد، وحدت، کثرت، پیوستگی یا پیوستگی مقدار، عدد، درجه، نسبت

(۲) Essence (۳) Manifestation (۴) phenomena

او و عجب اینکه این مقولات دو گانه را چون نیک بنگریم یگانه اند ، در عین اینکه دو تا است یکی است ، ماهیت همان نمایش است و نمایش همان ماهیت است ذات همان عوارض است و عوارض همان ذات است . اگر یکجا بنظر می رسد که اصل ماهیت است که مؤثر است و عوارض که آثار او هستند فرع او هستند از طرف دیگر می بینیم عوارض و آثار هم اصالت دارند زیرا آثار اگر نباشند مؤثر چه خواهد بود و عوارض اگر نباشند ذات چه معنی دارد ؟ راست است که چراغ بنظر می آید اصل است و روشنایی پرتو است اما اگر این پرتو نباشد چراغ چه خواهد بود ؟ (۱) و کسانی که در حل معمای جهان فکر کرده اند از این جهت آن را دشوار یافته اند که باین یگانگی اثر و مؤثر پی نبرده و همواره گرفتار این مشکل بوده اند که اثر بامؤثر چه مناسبت دارد و عوارض از ذات چگونه بر می آید .

باری درون و برون ، ظاهر و باطن ، مؤثر و اثر ، حقیقت و تجلیات ، ماهیت و نمایش ذات و عوارض هر چه نام بگذارید لازم و ملزوم یکدیگرند بلکه یکی هستند و چون این دو جنبه را با هم و یگانه بگیریم تحقق (۲) شییی است یا شییی متحقق است و اگر چه بر حسب تقسیم عقلی در اشیا فرض وجوب (۲) و امکان (۴) می توان کرد و لیکن به بیانیکه کردیم آشکار است که وجود اثر برای مؤثر و همچنین مؤثر برای اثر واحد است و بنا برین هر چه متحقق است واجب است و چون این بقره بحکم عقل یقین شد ادعای هگل که پیش ازین اشاره کردیم که آنچه متحقق است معلول است و آنچه معلول است متحقق است موجه خواهد گردید .

اکنون اگر بخواهیم بنام ما تعبیرات پیشینیان بر دیگر تر شود وجه درونی حقیقت را جوهر (۵) و وجه بیرونی را عرض (۶) مینامیم و ماهیتی که تجلیات چند ظهور می دهد شییی (۷) یا موضوع (۸) و تجلیات او را خواص (۹) می خوانیم

پس جوهر علت (۱۰) است و عرض معلول (۱۱) است - جوهر فیلسوف است و عرض فیلسف است ، جوهر بیرونی (۱۲) و عرض (۱۳) است و عرض عرض است ، جوهر مبدی (۱۴) و مقدمه است و عرض نتیجه (۱۵) است و هر چه در دیگر حقیقت و حقیقت آن مبدی است (۱۶) و افعال (۱۷) است ولی اگر درست بگیریم عرض و فعل هم صدق و اعتباری هستند و اعتبار جوهر نسبت به فعل است و عرض معلول و معلول علت و در هر یک است - در اینکه اثر و مؤثر چنانکه گفته شد یکی است و اثری است و اثری در هر یک است زیرا هر یک علت و معلول نیستند مگر معلول هر دو علت است حیثیتش نسبت به علت و معلول است

(۱) قدما هم می گفتند ماده موصوفه صورت و صورت حار و سرد و صورت هم موصوفه سرد

(۲) R alht. (۳) se (۴) d-nt (۵) E'te (۶) A'it (۷) A'it (۸) A'it (۹) A'it (۱۰) A'it (۱۱) A'it (۱۲) A'it (۱۳) A'it (۱۴) A'it (۱۵) A'it (۱۶) A'it

طولی نیست بلکه دور (۱) است و باین بیان روشن می شود که هر چند صدوره ملول از علت واجب است اما وجوب و ضرورت در قضایای جزئی و فردی است نه در کل وجود که او مختار است و قدرت تام و اختیار (۲) در کل است نه در ذوات مفرد و حقیقت بیرون از جهان نیست بلکه همراه آنست.

این بود خلاصه قسمت دوم منطق هگل که آنرا مبحث ماهیت نامیده است و حاصلش اینکه در مبحث اول که دیدیم وجود دور دارد (یعنی کیف و کم) در آن مبحث مقولات را مستقل و غیر مرتبط بیکدیگر منظور داشتیم همینکه این همانی کیف و کم را بنظر گرفتیم و بیکدیگر مرتبط و منتسب دانستیم ماهیت درست شد. وجود را میتوانیم بمنزله تصور بگیریم و مابهت را بمنزله تصدیق و دیدیم ماهیت کنه ذات است و محسوس نیست فقط مفهوم است و وجود و کم و کیف قشر آن میباشد و بادرک بدوی درمیآیند و از برون مقولات ماهیت را دو گانه انگاشتیم و آنها را لازم و ملزوم و در حال انعکاس (۳) بیکدیگر یافتیم.

این قسمت از منطق را که دیدیم یعنی مبحث وجود و مبحث ماهیت را هگل منطق برون ذاتی خوانده است از آن رو که در بیان و شماره مقولات وجود و ماهیت آنها را بوجه برون ذاتی نگریسته و انتساب آنها را بدون ذات یعنی بذهن منظور نداشته است. قسمت سوم از منطق هگل مبحث علم یا معقول و منطق درون ذاتی خوانده شده از آن رو که مقولاتش با مناسبت و ارتباط بذهن ملحوظ می شود و آن علم بچگونگی تعقل انسان است، در واقع دو قسمت اول یعنی منطق برون ذاتی منطق بآن معنی که عموماً ازین فن فهمیده می شود نبود بلکه فلسفه (۴) بود این قسمت سوم یعنی منطق درون ذاتی هر چند باز با مسائل فلسفی آویخته است جنبه منطق بیشتر دارد زیرا گفتگو از تصور و تصدیق و چگونگی قضایا و قیاس و برهان بیان میآید اگرچه در این مباحث هم هگل بطریق خاص خود وارد میشود و تحقیقاتش از نوع سخنهایی که در منطق بآن آشنا بودیم نیست. بهر حال درین مبحث درباره تصور و تصدیق و انواع آنها و قیاس و اشکال آن و انواع برهان با اشاره میگذرانیم زیرا در آنچه با گفته پیشینیان مطابق است حاجت بگفتن نداریم و خوانندگان در کتب منطق دیده اند و آنچه زاید بر گفته های پیشینیان است چندان بدل نمیچسبد و حتی بعضی مباحثش با اندازه تیره و تار است که مریدان صادق را هم سرگردان کرده است پس حاصل مطلب را خیلی باختصار بدست میدهم.

(۱) Cercle (۲) Liderte (۳) Reflexion

(۴) مقصود از فلسفه در اینجا فلسفه اولی است (Métaphysique) مثل بسیاری از موارد

دیگر که فلسفه مطلق را بجای فلسفه اولی آورده ایم و باز خواهیم آورد.

## فصل اول



تصور وجود و تصور ماهیت چون باهم جمع شد صورت معقول یا عام (۱) دست می‌دهد که آن تصور نام است و تصور چون منقسم بموضوع و محمول شد تصدیق است و مؤدی باستدلال (۲) با قیاس (۳) می‌شود.

تصور تصدیق با کلی است یا جزئی یا شخصی ولیکن اگر درست تأمل شود شخصی هم متضمن کلیت است چرا که چون می‌گوییم «این مرد» هر چند تصویری است شخصی ولیکن کل مردها را در نظر داریم که این شخص را از آن کل در آورده‌ایم و چون می‌گوییم شکر شیرین است تصور جزئی شکر را در تحت تصور کلی شیرین در آورده‌ایم پس در اینجا هم تحقق تقابل پدیدار شد و جمع دو متقابل در قیاس بغوی آشکار است که مقدمه کبری حکم کلی است و مقدمه صغری واسطه پیوند جزئی بکلی است و نتیجه محل اجتماع کلی و جزئی می‌باشد.

تصور یا علم یا صورت معقول مادام که فقط درون ذاتی است ظرفی بی مضمون است و بنا برین باید بهرجه برون ذاتی بیاید و شئی یا امر متحقق بشود و میدانیم که بنیاد فکر هگل بر اینست که عقل حقیقت دارد و حقیقت همان عقل است پس معقول درون ذاتی البته حالت برون ذاتی می‌یابد و در اینجا هگل متوجه میشود با شکالی که بر سنت آنسلم و دکارت در اثبات ذات باری شده است که آنها می‌گویند چون من تصور ذات کامل دارم پس ذات کامل موجود است و اشکان کنندگان می‌گویند اندیشه مستلزم وصول نیست و تصور چیزی وجود آن چیز را واجب نمیکند، هگل می‌گوید این اشکان در امور محدود وارد است چون محدودیت است که جدا کرده ماهیت از وجود تحقق می‌دهد ولی در امر نامحدود حقیقت از تصور جدا نیست. آن‌ها که ذات کامل را از عالم تصور عالمه تحقق نمی‌آورند از آنست که خدا را چیزی از چیزها پنداشته‌اند و البته چنین خدائی حقیقت ندارد ولیکن اگر ذات نامحدود را، همان محدودیت ننزداید در خود هیبت که معقول متحقق است

صورت معقول درون ذاتی در رسیدن به مرتبه برون ذاتی یعنی تحقق مراحل چند می‌نیاید. نخست اینکه از عقل فقط روی هم نهاده شده و یکدیگر زیرونی یا زیر درون مرتبط می‌باشند اما هر یک از این شخصیت و استقلال در دماغ سترگت در هیئت نظام خورشیدی یا اشخاص مردم در هیئت‌های می و دوتی و بن‌مرحله‌ها هگل مرحله ماشین (۴) می‌نامد بنا براینکه هگل در دستگاه چرخهای، شش تصور میشود. دوم مرحله شیمیائی (۵) است که حرارت یکدیگر بقوه می‌کنند و اختلاف آنها ظاهر نیست ولی در بعضی هست چنانکه دو ترکیب شیمیائی دیده میشود سوم مرحله هیئت عائی (۶) است یعنی هیبتی که عینی را تصور است و



اجزا همه برای آن غایت کار میکنند مانند هیئت بدن که غایتش زندگی است و مانند تأمل روشن میشود که آن دو مرحله نخستین هم بی غایت نبودند جز اینکه غایات مراتب دارد و چون درست بگیریم هر مرحله نسبت به مرحله پیشین غایت و نتیجه است و نسبت به مرحله پسین مقدمه و طریق وصول بهایب است هیئت ماشینی برای اینست که فعل و افعال شیمیائی دست دهد و فعل و افعال شیمیائی غایتش اینست که جان و زندگی صورت بگیرد.

پس دیده شد که تصور یا صورت یعنی امر معقول چگونه سیر کرد و مراحل پیمود تا از مرحله وجود بحث به مرحله زندگی رسید یعنی درون ذات مقام برون ذاتی آمد و لیکن هنوز غایت آخری نرسیده و باید درون ذات و برون ذات کاملاً یکسانگی بیاید و به مرحله عقل درآید که آن صورت صور و صورت مطلق (۱) است و خود را بدورستی شاخته است و برون ذاتی است که درون ذاتی خود را درمی یابد و در جنبه علم حقیقت (۲) است و در حقیقت عمل حیر (۳) است و او مقوله کامل است که جامع همه مقولات است و مقابلی در برابر ندارد.

هگل منطق خود را در اینجا بپایان میرساند و مقولات این مبحث سوم را که بالا تر ن پایه مقولات معولات فلسفی می خواند و مربوط بآن مرحله از تعقل می شمارد که که اسان بحکمت و فلسفه پرداخته است و از همین بیان بسیار موجز که کردیم نمودار میشود که منطق هگل در واقع منطق نیست بلکه فلسفه است و هگل همچنان که حقیقت را به پیروی از افلاطون صورت یا تصور خوانده است روشی هم که در این تحقیقات اختیار کرده تا سیر عمل را بار نموده باشد همان نام را داده است که افلاطون بسلوک خود در کشف حقیقت داده بود و آن نام بونابی (۴) را در موارد مختلف تعبیرات مختلف باید در آورد و در این مورد بهترین ترجمه اش بطرما سلوک عقل است

پیش از این مکرر گوش زد کرده ایم که در فلسفه هگل سیر عقل در تعقل معقولات همان سیر وجود است در تکون کائنات اینک باید خاطر نشان کنیم که از بیانات هگل چنین بر می آید که مرادش این نیست که تکون کائنات مانند تعقل معقولات از وجود بحث آغاز کرده و ترکیب معولات راه پیموده بمعصده یعنی بکمال میرسد بلکه تصورش اینست که در عین اینکه سیر عقل همان سیر وجود است سلوک عقل ما در کشف حقیقت معکوس سیر وجود است و در واقع ما حقیقت را که جامع جمیع احوال و تعینات است بقوه انتزاع و تحریر ذهنی خود بخاطر می کنیم و از آن اصل و فروعی را که مد کورداشتیم بر می آوریم

مصق هگل چنانکه بار مودیم بر حسب ظاهر یک جزء از تعلیمات آت فیلسوف است ولی در حقیقت اصل و بنیاد فلسفه اوست و نگارنده با همه تفصیلی که دادیم و رجحانی که ردم تا اواخر و تعبیرات مناسب برای معنی بیام و شاح و برگزینهای مطلب را بریم تا موصور

(۱) La Verité (۲) Le Bien (۳) Dialectique (۴)

که در این حد ترجمه میشود و اما ماضیه و گاه همان منطق باید گفت

هگل را روش کم ازس فکرش پیچیده است می ترسم درست حق مطلب را ادا کرده باشم  
 حز اینکه به این کتاب یش از این گنجایش دارد و به من یش از این آرا و حواصندگان را روا  
 میدارم و چون ناید احتمالی هم از تحقیقات دیگر هگل بدست بدهیم اینک نادای آن  
 و طبعه بپیرداریم .

### ۳۔ فلسفہ طبیعت

هرچند منطق هگل در واقع فلسفه ودولیکر بر حسب ظاهر میان اصولی بود که عقل در تعقل معقولات وموجودات از آنها پیروی می کند حرایکه ضمناً داستیمه تحقق موجودات بر موقوف همین اصول است پس آن اصول عقلی را چون در عالم طبیعت حرایان دهیم فلسفه طبیعت بدست می آید زیرا که طبیعت همان عقل است که صورت بروی ذاتی احیاء کرده است و این مرحله ایست که عقل می پیماید برای اینکه بمقام روحانیت برسد پس باید مرقب بود که در این فلسفه بر همین سلوک عقلی پیروی شود یعنی بر نهاده و برار نهاده تا هم نهاده شود و مرتب وجود را بنماید .

همچنانکه در منطق وجود یک سبب مندرگرفته شد و جمع شدش اعمده گوی  
را صورت داد در فلسفه صیغیت فیه یعنی احد مجرد مندر واقع شده و در ضمن جمع گریخته  
حرکت و ماده را صورت می دهد و حارثه عمومی عام در همه هر سه مستحق میسازد و  
احرام آسمانی تشکیل می یابد که کره زمین یکی است و این هیئت مضموم حر معنوی  
مقدمه و نحوه هیئت اجتماع در اشری است

به عقیده هگل ستارگان دور است در عالم وجود مرتبه عالی بهر مدد دستگاه  
بصاء خود رشیدی اصل است و در این دستگاه هر چه دور شد مرکز است و لکن و  
مرکز جسمانی است و مرکز روحانی هم، کمره رمت است که مرکز است و مع شده  
از آن رو که عمر و شعور در بساط قرار گرفته است

هیش صد اهره آسمانی هم درجه رسیده مشی است که مع حد و  
 دفع و حرکت می شد رقی درجه که رقی درجه ویرگی و شمائی درسد  
 که قوی محلیف و در حرکت و کار رسیده و مع لای روی شده و بکار آمد  
 و در مرتبه هم که لایف درجه درسد که در نفس گذر و مرتبه کاملش  
 حور و در سر عقرب است در مرتبه

تحقیقات هگل در فلسفه صانع را فیلسوفان رنسانس از سراسر طرف توجه  
است و عصر و عیش و عشرت و توجه به لذت و تفریح و پیش خوشه ها و سرگشته  
و نفس را در حواس و حقیقت را در حسیات و امور را در حسیات و حسیات را در حسیات  
و در حسیات و حسیات و حسیات و حسیات و حسیات و حسیات و حسیات و حسیات  
و حسیات و حسیات و حسیات و حسیات و حسیات و حسیات و حسیات و حسیات

علم در ظرف سیصد سال گذشته استفاده نموده متنبه نشده است که معلومات هنوز بسیار ناقص است و کافی نیست برای اینکه فیلسوف نظر قطعی اتخاذ کند ابرار بزرگی که به هگل وارد است اینست که او میبایست بر طبق اصولی که در منطق ترتیب داده عالم طبیعت را از عقل که مبدأ کل است مانند نتیجه از مقدمه در آورد و چگونگی عبور امر مجرد را با امر مادی باز نماید و این کار را نکرده است در صورتی که اظهار عجز هم نمی نماید و بروی خود نمی آورد که بیانش متضمن ظفره است ولیکن ادعای او اینست که وجود جهان نتیجه منطقی علت عقلی است که در منطق بحث میکردیم که آن علت یعنی عقل بمنزله مقدمه بود در قیاس و جهان نتیجه آن مقدمه است بعبارت دیگر جهان امری معقول است پس از عقل بر میآید تفاوت در اینجا است که معقولاً تیکه در منطق بحث میکردیم کلیات محض بودند یعنی کلیت تام داشتند اما کلیاتی که در فلسفه طبیعت می یابیم جنبه جزئیت هم دارند آنها عقلی صرف بودند اینها بحسب هم در نمیآیند بقول پیشینیان هر دو معقولاً تاند اما آنها معقولات دومی بودند و اینها معقولات نخستین میباشند آنها متدوع بودند و اینها تابعند.

ادعای هگل شاید درست باشد یعنی جهان محسوس امری معقول و نتیجه و مغلوط عقل باشد اما بنای هگل بر این بود که مقولات را درجه بدرجه از یکدیگر بیرون آورد و در این مورد که این کار را نکرده و بطهره گذرانیده است.

با اینحال چون هگل مردی فکور و صاحب نظر بوده بشکات دقیق توجه نموده و نمیتوان گفت در فلسفه طبیعت تحقیقش یکسره باطل است ملا متذکر شده است که هر جا نداری آئینه تمام مدی جهان است و گیاه که در عالم حیات در مراتب پست است هر جزئیش یک فرد تمام شمرده میشود چنانکه هر شاخه درخت بمنزله یک درخت تمام است و هر گیاهی مانند فیله ایست و هر درختی همچون بیشه ایست و مخصوصاً در باب مرک افراد تو جهات دلسند دارد که مرک لازمه شخصیت و افراد است و در واقع معلومیت افراد است در مقابل دشمنان داخلی و خارجی و نتیجه خودخواهی شخصی است که قابون طبیعت میباشد و شخص برای حفظ وجود خویش وجودهای دیگر را در خود مستهلک میسازد لاجرم سبب این خودخواهی گرفتار میشود و عقل کل برای نقای وجود حقیقی آن وجود مجاری موقت را دفع میکند در واقع مرک نمایش عجز ماده است از اینکه بدرستی حلوه گاه حقیقت شود پس مرک فنای شخص است اما دوام نوع است شخص خود را سمندر و از می سوزاند تا رخنه گسترش دوباره بزیاد و چون نیک سگری دوام و بقا و روح راست و جریان امور چون سرگذشت رهایی روح از قید و بندهای جسمانی است و آزادی حقیقی او هم... بهوش آمدن است که خود را بشناسد و دریابد که جز او چیزی نیست.

## ۴ - فلسفه روح

پس سیر در عالم طبیعت برای اینست که عقل بخود بیاید و آزاد و مختار و مستقل شود و در این سیر سرانجام به مرحله حیوانی میرسد که کمالاتش در نوع انسانست و در این مرحله است که عقل بدرستی از خود ناخبر میشود ولیکن این منزلت را هم در آغز در نمی یابد و باید منارل به پیماید و آنچه در فلسفه هگل فلسفه روح خوانده میشود تاریخ انسانیت است یعنی سرگذشت شیری که نفس انسان میکند رای اینکه عقل بمعرفت خود یعنی شناخت کل حقیقت وجود و بعالم اختیار و استقلال برسد و در واقع کل فلسفه هگل همین سرگذشت روح یا عقل است .

فلسفه روح یا تاریخ انسانیت را هگل به سه مرحله مقسم نموده است : مرحله روح درون ذاتی (۱) مرحله روح درون ذاتی (۲) مرحله روح مضی (۳)

مرحله روح درون ذاتی احوال نفس است در هر حال ' هر اود در موقعی که چندان از حیوانیت بالا نرفته و بحال طبیعی است از یکطرف دو حاکم مقتضیات طبیعت مادی و زمانی و مکانی و محیطی و از طرف دیگر گرفتار قید و بندهای هواهی نفسانی است . که کم حواس و ادراکاتش نمو میکند و متخلف به حلق و عاداتی میشود و به شعوری اجمالی در می یابد و خود را شخص مستقل و مختار می پندارد و «همن» میشود اما غریق عالم خود خواهی و مائی و منی است با دیگران مطلقاً در جث است و هر نفسی می خواهد نفس دیگر را دفع کند یا بنده خود سازد و غافل است از اینکه «من» آزاد و مختار نیست و مگر اینکه در امر زندگی ، دیگران شریک گردد و آزادی خود را به آزادی آنها محدود سازد .

در این مبحث هگل احوال انسان و روز و ظهور قوای ده غی و عادات و احوال و اعمال مختلف او را تفصیل میدهد چنانکه شرح آن در ایض میسر است و ضرورت همه ندارد

## سیر حکمت در اروپا

کار بی بنیاد می‌شمارند.

چون منافات میل و اراده شخص با حق یعنی اراده کل از میان رفت و اراده نفس با قانون و حق منطبق و موافق شد اخلاق و نیکی کردار می‌شود پس حق که امری بیرون ذاتی است چون برگشت و امری درون ذاتی شد اخلاق خواهد بود. در اخلاق عمل که بیرونی و پدیدار است تنها منظور نیست نیت که پدیدار نیست و درونی است معتبر است و اخلاقی آنست که دلش بر درستی و داد بر طبق آنچه قانون و نظام مقرر داشته است گواهی دهد و نفع و سود را تابع خیر سازد.

در هر حال حق ضابطه مناسبات مردم است در هیئت اجتماعی و زندگانی شهری یعنی مدنیت و حاکم بر آنست و کمال و اختیار و آزادی هم متصور نیست و صورت نمی‌پذیرد مگر در مدنیت پس هیئت اجتماعی باید بر افراد حاکم و مطاع باشد (مقصود از زندگانی شهری و مدنیت اعم از شهر و روستاست)

مقدمه هیئت اجتماعی و زندگانی شهری هیئت خانواده است که مبتنی بر ازدواج زن و مرد و تشکیل عائله می‌باشد و چون اصل مقصود مایه کمال و سعادت انسان در زندگانی اجتماعی شهری است، معررات ازدواج و خانواده باید با مصلحت آن زندگانی موافقت داشته باشد اینست که شهوت رانی و فسق و فجور که اصول ازدواج و استحکام خانواده را مختل میکند با شایسته است و اگر شیوع یابد مایه فساد و انحطاط است و بمسئله چگونگی ازدواج و آسای و دشواری طلاق و نظایر این امور باید باین نظر نگریسته شود.

زندگانی شهری چون پهناور شد کشور و دولت صورت می‌گیرد که او در ضمن رعایت احوال افراد بطرش رعایت کل یعنی صورت پذیرفتن امر کلی و معقول است که آن عین آزادی و اختیار است و حصول این مقصود را که نفع کل است بر نفع افراد مقدم میدارد و اگر لازم شود افراد را فدای کل میکند از هیئت خانواده و زندگانی شهری هم منظور رسیدن بهمین رعایت بود اما دولت مرحله بالاتر از آنست و منافع دولت یعنی هیئت کلی ما منافع اشخاص منافی نیست زیرا افراد هم نماینده جزئی از همان امر معقولند که هیئت کلی مظهر تام آنست.

پس صورت یافتن دولت نتیجه هوا هوس کسی یا قرا داد و مواضعه میان کسانی بری حفظ منافع آنان نیست بلکه امری معقول و ضروری برای رسیدن بغایتی عالی است و از آن جهت است که مقدس است و نباید مطلقاً مطاع باشد.

اهمیت تامی که هگل برای وجود دولت و مطاع بودن آن و عدم دخالت افراد در وظائف آن و مستهک بودن منافع افراد در منافع عمومی قائل شده است عقاید او استمدادی بحرح داده است ولیکن بعقیده هگل کاملترین شکل دولت حکومت پادشی است که مشروطه یعنی مبتنی بر قانون اساسی باشد و مرکب از هیئت قانون‌گزار و هیئت که اجرای قانون کند و دادگزاری نیز یک‌وجهه از اجرای قانون است. هگل در تشکیل

هیئت قانون‌گذاری معتقد با کثرت آراء عمومی نیست و طبقات و اصناف ملت را مبنای تشکیل آن هیئت میدانند و آن مظهر و اداره‌کننده افکار عامه خواهد بود.

حق اینست که هر دولتی از یکمکتب یگانه ساخته شود یعنی از مردمی که زبان و دین و عادات و افکارشان یکسان باشد و هر دولت بمنزله یک شخص است پس چنانکه اشخاص نسبت بیکدیگر مستقل میباشند دولتها هم نسبت بیکدیگر باید مستقل باشند جز اینکه برتر از افراد هر ملت دولتی هست که اقتدارش اختلافات آنان را تسویه میکند و یزان تسویه اختلافات قانون ملی است که همان هیئت دولت وضع‌کننده و نگاه‌دارنده است و لیکن برتر از دولتها اقتداری نیست و قانون بین الملل غیر از آنچه دولتها بموجب قراردادها و پیمان‌نامه‌ها میان خود توافق میکنند وجود نتواند داشت بنابراین برای رفع اختلافات بجز جنگ چاره ندارد و صلح دائم فکری باطلست و صورت پذیر نیست.

چون وجود دولت ناگزیر است و دولت برای انحاء و ضیعه و رسیدن بغایتی که پس هنگام جنگ افراد باید از خود بگذرند و جان و مال را فدای استقلال دولت کنند اما دولتها هم‌سگانه که بایکدیگر در حث هستند نباید هر یک بدو داشته باشد که بدوایی دیگر جنگ دارند به ناشخص و افراد آن دولت و سایرین باید حقوق آن فرد را در حق و مال و خانواده و غیره محترم بدارند \*

در این ابواب عقاید هگل بر استی شگفت آور است چه بکه عقیده دارد که حد گذشته از اینکه برای رفع اختلافات ضروری است این حسن را هم رد که سگ رده‌هاست و غیرت مردم سست شود و نتیجه آن قاطع است یعنی دولتی کهء له میشود رنج است و همیشه آن دولت سرانجام غالب مآید که بیشتر بمایه امر معذور است و سبب ظهور این نوع عقاید است که گفتا با هگل زور را حق میدانند

در هر حال بقیده هگل هر دولتی موقف یک اندازه را در معقولات که سبب وجود دولتست صورت میدهد و چون گشت را به صورت زکته و فرسوده ساحت صورت دیگر میگرد و با بطریق دو کمال میرود و این نتیجه و سبب کشمکش دمی دوم یکدیگر حاصل میشود که هر قوه و وجودش مرحله را بر سر هر معذور است و عه قوم دیگر رای ایست که امر معقولات مرحله دیگر که است رت دیگر است رسد پس همان سببی که عد در استخراج مقولات یکی پس دیگری روند که امر معقولات قومیه که حوجه رون ذاتی عقل میباشد تدبیر است سببی که تاریخ را میسر آنچه بظاهر کشمکش اقوام و ملل و دود است در عصر حاکمیت سیر و صورت سیر است عده قوم و قوم دیگر عده حق است و عده و کبر حق است فی و سبی که در سیر و سبب همواره حق و قبی و مصدق روند می‌شود در هر مرتبه قومی مقدور حق و عده است و حوال در تاریخ مصر غارت سببی که در هر مرتبه که وقتی دوره مدر مشرق بود مردمی دوره یونان و روم سبب دوره روم و سبب

آلمان دروسید (۱) که ملل و دول جدید را بوجود آورده اند و غایت مطلوبی که از وجود دولت در نظر است بواسطه این دول بدرستی حاصل شده و عقل در زیر پرچم این دولتها بخود پی برده و استقلال و اختیار خویش را دریافته و در مدارج کمال سلوک میکند.

\*\*\*

با اینهمه آخرین مرحله سیراسان در وصول بغایت مطلوب یعنی خود شناسی و خود مختاری مرحله زندگانی اجتماعی و سیاسی نیست چه در این زندگانی بهر شکل باشد اختیار و استقلال نفس تمام نتواند بود زیرا که ارجح باسان می رسد اما بالاتر از مرحله برون ذاتیهم مرحله هست که آن روح مطلق نامیده شده است و در آن مرحله روح محکوم روح است و س و امری خارجی با و فرمان نمیدهد. در مرحله پیشین یعنی روح درون ذاتی و برون ذاتی هر یک دارای یک جنبه از امر معقول میباشد و یک طرفی هستند در مقام درون ذاتی همه از جنبه بیرونی غافل و در مقام برون ذاتی همه مشمول بغیر و از خود غافلیم و بکمال وقتی می رسیم که این دو جنبه را ترکیب کنیم و جامع شویم از بیرون بدرون برگردیم اما درون متوجه بیرون و بیرون نماینده درون باشد منظور همان ناظر باشد و ناظر حز خود چیزی نیاند بعبارت دیگر مرحله روح مطلق مرحله علم بذات مطلق است از آن رو که روح مطلق و ذات مطلق یکی است و این مقام، مقام اختیار تام و عدم تناهی است زیرا چون غرض خود چیزی نیایم حدی در کار نخواهد بود و محدوده نیست که حدی و اجباری در میان بیاورد پس درمی یابیم که عدم تناهی و استقلال و اختیار یک امر واحد است و حق است و روح مطلق و ذات مطلق است.

در مرحله روح مطلقهم چند منزل است که باید پیموده شود تا وصول بعایت و مقصد دست دهد. نخست صنعت (۲) است دوم دیات (۳) است سوم علم و حکمت (۴) است و البته این مقامات همه متکی بر مقامات پیشین است که در مراحل درون ذاتی و برون ذاتی پیموده شده و بیاش را کرده ایم صعب یا هیر که موضوعش زیبایی است امر معقول و ذات مطلق را بصورت محسوس حلوه میدهد علم و حکمت که موضوعش حقیقت است امر معقول و ذات مطلق را بوجه معقول صرف در می آورد که منتهای کمال است. دیات که موضوعش حد است مرحله ای است میان این دو که امر محسوس تجاوز کرده و هنوز معقول صرف بر رسیده است رسائی وحدت و حقیقت هر سه و حوھی از ذات مطلقند و باین

(۱) این مصالاب از تصنیفی از هگل افلاس شده، که «فلسفه تاریخ» نام دارد و بیان کرده است که تمدن از مشرق آغاز کرده در چین و هند و ایران مراحل پیموده و باین درو رسیده است در کمال مرور شرح مفصلی باین تخصیص داده و تصدیق کرده است که در دولتی که وارد مرحله تاریخی و واقعی شده دولت هجامشی بود و سیر بشر بحال عایت

معنوی یعنی استقلال و آزادی و تمدن را بران آغاز کرده است

Art (۴) Religion (۴) Science et Philosophie

صنعت و دیانت و حکمت مراحل مختلف روح مطلق میباشد که مرحله وصول بغایت مطلقست  
گفتیم مرحله نخستین از روح مطلق صنعت و هراست یعنی آثاری از اساف  
که زیبایی را شان میدهد از آن رو که زیبایی وجهی از حقیقت و امر معقول یا ذات  
مطلق است.

زیبائی چیست؟ هر گاه امور چند یکدیگر مرتبط باشند و مجموع آنها شئی  
واحدی تشکیل دهد که بدون آن اجزا ناقص و بی معنی بوده و اجرا بیزحدر آن مجموعه  
خالی از وجه باشد به سارت دیگر آن مجموعه امری متناسب و معقول باشد زیرا خواهد بود  
و هر چه اجزا یکدیگر بیشتر مرتبط و وحدت مجموع کمتر و مناسبتر و معقولتر باشد  
زیبائیش بیشتر است و تلا طبیعت یعنی جهان چون یکی از مظاهر امر معقول است زیباست اگر  
چه در حال جمادی باشد اما گیاه چون معانی که شرف زیبایی داشتیم در آن بیشتر موجود  
است زیبا تر است و از آن زیبا تر جانور است چون داشتن آن شرایط استقلالش هم بیشتر  
است و انسان که هم شرایط وحدت و هم استقلالش بیشتر از موجودات دیگر است از همه  
زیبا تر است ولیکن اسباب چون جسم است نمیتواند یکی از این تعقیق تراد باشد و  
آزادی مطلق شایسته روح با عقل است که زیباییش در بالاترین درجه است

اسان این قوه و قریحه را دارد که معنی و امر معقول (۱) در صورت زیبایی محسوس  
در میآورد و این عمل صنعت یا هنر است پس در هنر سبب جسمین پدید آمده است  
صورتی (۲) دارد که امری درونی است بیرونی و کثرت متحقق میسازد و روح بیامعنی  
مصوبی دارد که امری درونی است و وحدت را تحقق میدهد معنی که در صورت مصبوع  
خلوه گر ناید شود آنست که کمال مصبوع (۳) صنعت میباشد و آن بدست مصبوع  
است و عایت است به طریق وصول بعایت در آن که ناید مستقر وی یار باشد

هنگام رسیدن عدت خود در صنعت سه مرتبه قرار شده است یکی صنعت شرقی  
(چینی و هندی) که در او ماده غلبه در دو معنی در و ضعیف و کماله (۲) است و صنعت  
یونانی و رومی که معنی در و صاهر و آشکار است (صنعت بیرونیه ماده صنعت شرقی  
صنعت یونانی است) سوم صنعت جدید که در آن معنی در صورت غلبه در و غلبه صنعت  
همه متزیب بصورت موزچین شماره میکند صنعت به حدی که در و سب و  
گل و باغها کار است و مصالح درشت و نرم است دوم صنعت یونانی و رومی که  
که هر چند آن بر مود و مصالحش سبب در است بصورت در و یکر است سوم صنعت  
یونانی (۷) که مویش را گشت و سی ضعیفتر از مصالح به حدی که در و رشی  
است چهارم صنعت و رنگی (۸) که در و رشی و در و رشی و در و رشی و در و رشی  
صنعت شعر (۹) که در و رشی و در و رشی و در و رشی و در و رشی و در و رشی

۱- ۲- ۳- ۴- ۵- ۶- ۷- ۸- ۹- ۱۰- ۱۱- ۱۲- ۱۳- ۱۴- ۱۵- ۱۶- ۱۷- ۱۸- ۱۹- ۲۰- ۲۱- ۲۲- ۲۳- ۲۴- ۲۵- ۲۶- ۲۷- ۲۸- ۲۹- ۳۰- ۳۱- ۳۲- ۳۳- ۳۴- ۳۵- ۳۶- ۳۷- ۳۸- ۳۹- ۴۰- ۴۱- ۴۲- ۴۳- ۴۴- ۴۵- ۴۶- ۴۷- ۴۸- ۴۹- ۵۰- ۵۱- ۵۲- ۵۳- ۵۴- ۵۵- ۵۶- ۵۷- ۵۸- ۵۹- ۶۰- ۶۱- ۶۲- ۶۳- ۶۴- ۶۵- ۶۶- ۶۷- ۶۸- ۶۹- ۷۰- ۷۱- ۷۲- ۷۳- ۷۴- ۷۵- ۷۶- ۷۷- ۷۸- ۷۹- ۸۰- ۸۱- ۸۲- ۸۳- ۸۴- ۸۵- ۸۶- ۸۷- ۸۸- ۸۹- ۹۰- ۹۱- ۹۲- ۹۳- ۹۴- ۹۵- ۹۶- ۹۷- ۹۸- ۹۹- ۱۰۰- ۱۰۱- ۱۰۲- ۱۰۳- ۱۰۴- ۱۰۵- ۱۰۶- ۱۰۷- ۱۰۸- ۱۰۹- ۱۱۰- ۱۱۱- ۱۱۲- ۱۱۳- ۱۱۴- ۱۱۵- ۱۱۶- ۱۱۷- ۱۱۸- ۱۱۹- ۱۲۰- ۱۲۱- ۱۲۲- ۱۲۳- ۱۲۴- ۱۲۵- ۱۲۶- ۱۲۷- ۱۲۸- ۱۲۹- ۱۳۰- ۱۳۱- ۱۳۲- ۱۳۳- ۱۳۴- ۱۳۵- ۱۳۶- ۱۳۷- ۱۳۸- ۱۳۹- ۱۴۰- ۱۴۱- ۱۴۲- ۱۴۳- ۱۴۴- ۱۴۵- ۱۴۶- ۱۴۷- ۱۴۸- ۱۴۹- ۱۵۰- ۱۵۱- ۱۵۲- ۱۵۳- ۱۵۴- ۱۵۵- ۱۵۶- ۱۵۷- ۱۵۸- ۱۵۹- ۱۶۰- ۱۶۱- ۱۶۲- ۱۶۳- ۱۶۴- ۱۶۵- ۱۶۶- ۱۶۷- ۱۶۸- ۱۶۹- ۱۷۰- ۱۷۱- ۱۷۲- ۱۷۳- ۱۷۴- ۱۷۵- ۱۷۶- ۱۷۷- ۱۷۸- ۱۷۹- ۱۸۰- ۱۸۱- ۱۸۲- ۱۸۳- ۱۸۴- ۱۸۵- ۱۸۶- ۱۸۷- ۱۸۸- ۱۸۹- ۱۹۰- ۱۹۱- ۱۹۲- ۱۹۳- ۱۹۴- ۱۹۵- ۱۹۶- ۱۹۷- ۱۹۸- ۱۹۹- ۲۰۰- ۲۰۱- ۲۰۲- ۲۰۳- ۲۰۴- ۲۰۵- ۲۰۶- ۲۰۷- ۲۰۸- ۲۰۹- ۲۱۰- ۲۱۱- ۲۱۲- ۲۱۳- ۲۱۴- ۲۱۵- ۲۱۶- ۲۱۷- ۲۱۸- ۲۱۹- ۲۲۰- ۲۲۱- ۲۲۲- ۲۲۳- ۲۲۴- ۲۲۵- ۲۲۶- ۲۲۷- ۲۲۸- ۲۲۹- ۲۳۰- ۲۳۱- ۲۳۲- ۲۳۳- ۲۳۴- ۲۳۵- ۲۳۶- ۲۳۷- ۲۳۸- ۲۳۹- ۲۴۰- ۲۴۱- ۲۴۲- ۲۴۳- ۲۴۴- ۲۴۵- ۲۴۶- ۲۴۷- ۲۴۸- ۲۴۹- ۲۵۰- ۲۵۱- ۲۵۲- ۲۵۳- ۲۵۴- ۲۵۵- ۲۵۶- ۲۵۷- ۲۵۸- ۲۵۹- ۲۶۰- ۲۶۱- ۲۶۲- ۲۶۳- ۲۶۴- ۲۶۵- ۲۶۶- ۲۶۷- ۲۶۸- ۲۶۹- ۲۷۰- ۲۷۱- ۲۷۲- ۲۷۳- ۲۷۴- ۲۷۵- ۲۷۶- ۲۷۷- ۲۷۸- ۲۷۹- ۲۸۰- ۲۸۱- ۲۸۲- ۲۸۳- ۲۸۴- ۲۸۵- ۲۸۶- ۲۸۷- ۲۸۸- ۲۸۹- ۲۹۰- ۲۹۱- ۲۹۲- ۲۹۳- ۲۹۴- ۲۹۵- ۲۹۶- ۲۹۷- ۲۹۸- ۲۹۹- ۳۰۰- ۳۰۱- ۳۰۲- ۳۰۳- ۳۰۴- ۳۰۵- ۳۰۶- ۳۰۷- ۳۰۸- ۳۰۹- ۳۱۰- ۳۱۱- ۳۱۲- ۳۱۳- ۳۱۴- ۳۱۵- ۳۱۶- ۳۱۷- ۳۱۸- ۳۱۹- ۳۲۰- ۳۲۱- ۳۲۲- ۳۲۳- ۳۲۴- ۳۲۵- ۳۲۶- ۳۲۷- ۳۲۸- ۳۲۹- ۳۳۰- ۳۳۱- ۳۳۲- ۳۳۳- ۳۳۴- ۳۳۵- ۳۳۶- ۳۳۷- ۳۳۸- ۳۳۹- ۳۴۰- ۳۴۱- ۳۴۲- ۳۴۳- ۳۴۴- ۳۴۵- ۳۴۶- ۳۴۷- ۳۴۸- ۳۴۹- ۳۵۰- ۳۵۱- ۳۵۲- ۳۵۳- ۳۵۴- ۳۵۵- ۳۵۶- ۳۵۷- ۳۵۸- ۳۵۹- ۳۶۰- ۳۶۱- ۳۶۲- ۳۶۳- ۳۶۴- ۳۶۵- ۳۶۶- ۳۶۷- ۳۶۸- ۳۶۹- ۳۷۰- ۳۷۱- ۳۷۲- ۳۷۳- ۳۷۴- ۳۷۵- ۳۷۶- ۳۷۷- ۳۷۸- ۳۷۹- ۳۸۰- ۳۸۱- ۳۸۲- ۳۸۳- ۳۸۴- ۳۸۵- ۳۸۶- ۳۸۷- ۳۸۸- ۳۸۹- ۳۹۰- ۳۹۱- ۳۹۲- ۳۹۳- ۳۹۴- ۳۹۵- ۳۹۶- ۳۹۷- ۳۹۸- ۳۹۹- ۴۰۰- ۴۰۱- ۴۰۲- ۴۰۳- ۴۰۴- ۴۰۵- ۴۰۶- ۴۰۷- ۴۰۸- ۴۰۹- ۴۱۰- ۴۱۱- ۴۱۲- ۴۱۳- ۴۱۴- ۴۱۵- ۴۱۶- ۴۱۷- ۴۱۸- ۴۱۹- ۴۲۰- ۴۲۱- ۴۲۲- ۴۲۳- ۴۲۴- ۴۲۵- ۴۲۶- ۴۲۷- ۴۲۸- ۴۲۹- ۴۳۰- ۴۳۱- ۴۳۲- ۴۳۳- ۴۳۴- ۴۳۵- ۴۳۶- ۴۳۷- ۴۳۸- ۴۳۹- ۴۴۰- ۴۴۱- ۴۴۲- ۴۴۳- ۴۴۴- ۴۴۵- ۴۴۶- ۴۴۷- ۴۴۸- ۴۴۹- ۴۵۰- ۴۵۱- ۴۵۲- ۴۵۳- ۴۵۴- ۴۵۵- ۴۵۶- ۴۵۷- ۴۵۸- ۴۵۹- ۴۶۰- ۴۶۱- ۴۶۲- ۴۶۳- ۴۶۴- ۴۶۵- ۴۶۶- ۴۶۷- ۴۶۸- ۴۶۹- ۴۷۰- ۴۷۱- ۴۷۲- ۴۷۳- ۴۷۴- ۴۷۵- ۴۷۶- ۴۷۷- ۴۷۸- ۴۷۹- ۴۸۰- ۴۸۱- ۴۸۲- ۴۸۳- ۴۸۴- ۴۸۵- ۴۸۶- ۴۸۷- ۴۸۸- ۴۸۹- ۴۹۰- ۴۹۱- ۴۹۲- ۴۹۳- ۴۹۴- ۴۹۵- ۴۹۶- ۴۹۷- ۴۹۸- ۴۹۹- ۵۰۰- ۵۰۱- ۵۰۲- ۵۰۳- ۵۰۴- ۵۰۵- ۵۰۶- ۵۰۷- ۵۰۸- ۵۰۹- ۵۱۰- ۵۱۱- ۵۱۲- ۵۱۳- ۵۱۴- ۵۱۵- ۵۱۶- ۵۱۷- ۵۱۸- ۵۱۹- ۵۲۰- ۵۲۱- ۵۲۲- ۵۲۳- ۵۲۴- ۵۲۵- ۵۲۶- ۵۲۷- ۵۲۸- ۵۲۹- ۵۳۰- ۵۳۱- ۵۳۲- ۵۳۳- ۵۳۴- ۵۳۵- ۵۳۶- ۵۳۷- ۵۳۸- ۵۳۹- ۵۴۰- ۵۴۱- ۵۴۲- ۵۴۳- ۵۴۴- ۵۴۵- ۵۴۶- ۵۴۷- ۵۴۸- ۵۴۹- ۵۵۰- ۵۵۱- ۵۵۲- ۵۵۳- ۵۵۴- ۵۵۵- ۵۵۶- ۵۵۷- ۵۵۸- ۵۵۹- ۵۶۰- ۵۶۱- ۵۶۲- ۵۶۳- ۵۶۴- ۵۶۵- ۵۶۶- ۵۶۷- ۵۶۸- ۵۶۹- ۵۷۰- ۵۷۱- ۵۷۲- ۵۷۳- ۵۷۴- ۵۷۵- ۵۷۶- ۵۷۷- ۵۷۸- ۵۷۹- ۵۸۰- ۵۸۱- ۵۸۲- ۵۸۳- ۵۸۴- ۵۸۵- ۵۸۶- ۵۸۷- ۵۸۸- ۵۸۹- ۵۹۰- ۵۹۱- ۵۹۲- ۵۹۳- ۵۹۴- ۵۹۵- ۵۹۶- ۵۹۷- ۵۹۸- ۵۹۹- ۶۰۰- ۶۰۱- ۶۰۲- ۶۰۳- ۶۰۴- ۶۰۵- ۶۰۶- ۶۰۷- ۶۰۸- ۶۰۹- ۶۱۰- ۶۱۱- ۶۱۲- ۶۱۳- ۶۱۴- ۶۱۵- ۶۱۶- ۶۱۷- ۶۱۸- ۶۱۹- ۶۲۰- ۶۲۱- ۶۲۲- ۶۲۳- ۶۲۴- ۶۲۵- ۶۲۶- ۶۲۷- ۶۲۸- ۶۲۹- ۶۳۰- ۶۳۱- ۶۳۲- ۶۳۳- ۶۳۴- ۶۳۵- ۶۳۶- ۶۳۷- ۶۳۸- ۶۳۹- ۶۴۰- ۶۴۱- ۶۴۲- ۶۴۳- ۶۴۴- ۶۴۵- ۶۴۶- ۶۴۷- ۶۴۸- ۶۴۹- ۶۵۰- ۶۵۱- ۶۵۲- ۶۵۳- ۶۵۴- ۶۵۵- ۶۵۶- ۶۵۷- ۶۵۸- ۶۵۹- ۶۶۰- ۶۶۱- ۶۶۲- ۶۶۳- ۶۶۴- ۶۶۵- ۶۶۶- ۶۶۷- ۶۶۸- ۶۶۹- ۶۷۰- ۶۷۱- ۶۷۲- ۶۷۳- ۶۷۴- ۶۷۵- ۶۷۶- ۶۷۷- ۶۷۸- ۶۷۹- ۶۸۰- ۶۸۱- ۶۸۲- ۶۸۳- ۶۸۴- ۶۸۵- ۶۸۶- ۶۸۷- ۶۸۸- ۶۸۹- ۶۹۰- ۶۹۱- ۶۹۲- ۶۹۳- ۶۹۴- ۶۹۵- ۶۹۶- ۶۹۷- ۶۹۸- ۶۹۹- ۷۰۰- ۷۰۱- ۷۰۲- ۷۰۳- ۷۰۴- ۷۰۵- ۷۰۶- ۷۰۷- ۷۰۸- ۷۰۹- ۷۱۰- ۷۱۱- ۷۱۲- ۷۱۳- ۷۱۴- ۷۱۵- ۷۱۶- ۷۱۷- ۷۱۸- ۷۱۹- ۷۲۰- ۷۲۱- ۷۲۲- ۷۲۳- ۷۲۴- ۷۲۵- ۷۲۶- ۷۲۷- ۷۲۸- ۷۲۹- ۷۳۰- ۷۳۱- ۷۳۲- ۷۳۳- ۷۳۴- ۷۳۵- ۷۳۶- ۷۳۷- ۷۳۸- ۷۳۹- ۷۴۰- ۷۴۱- ۷۴۲- ۷۴۳- ۷۴۴- ۷۴۵- ۷۴۶- ۷۴۷- ۷۴۸- ۷۴۹- ۷۵۰- ۷۵۱- ۷۵۲- ۷۵۳- ۷۵۴- ۷۵۵- ۷۵۶- ۷۵۷- ۷۵۸- ۷۵۹- ۷۶۰- ۷۶۱- ۷۶۲- ۷۶۳- ۷۶۴- ۷۶۵- ۷۶۶- ۷۶۷- ۷۶۸- ۷۶۹- ۷۷۰- ۷۷۱- ۷۷۲- ۷۷۳- ۷۷۴- ۷۷۵- ۷۷۶- ۷۷۷- ۷۷۸- ۷۷۹- ۷۸۰- ۷۸۱- ۷۸۲- ۷۸۳- ۷۸۴- ۷۸۵- ۷۸۶- ۷۸۷- ۷۸۸- ۷۸۹- ۷۹۰- ۷۹۱- ۷۹۲- ۷۹۳- ۷۹۴- ۷۹۵- ۷۹۶- ۷۹۷- ۷۹۸- ۷۹۹- ۸۰۰- ۸۰۱- ۸۰۲- ۸۰۳- ۸۰۴- ۸۰۵- ۸۰۶- ۸۰۷- ۸۰۸- ۸۰۹- ۸۱۰- ۸۱۱- ۸۱۲- ۸۱۳- ۸۱۴- ۸۱۵- ۸۱۶- ۸۱۷- ۸۱۸- ۸۱۹- ۸۲۰- ۸۲۱- ۸۲۲- ۸۲۳- ۸۲۴- ۸۲۵- ۸۲۶- ۸۲۷- ۸۲۸- ۸۲۹- ۸۳۰- ۸۳۱- ۸۳۲- ۸۳۳- ۸۳۴- ۸۳۵- ۸۳۶- ۸۳۷- ۸۳۸- ۸۳۹- ۸۴۰- ۸۴۱- ۸۴۲- ۸۴۳- ۸۴۴- ۸۴۵- ۸۴۶- ۸۴۷- ۸۴۸- ۸۴۹- ۸۵۰- ۸۵۱- ۸۵۲- ۸۵۳- ۸۵۴- ۸۵۵- ۸۵۶- ۸۵۷- ۸۵۸- ۸۵۹- ۸۶۰- ۸۶۱- ۸۶۲- ۸۶۳- ۸۶۴- ۸۶۵- ۸۶۶- ۸۶۷- ۸۶۸- ۸۶۹- ۸۷۰- ۸۷۱- ۸۷۲- ۸۷۳- ۸۷۴- ۸۷۵- ۸۷۶- ۸۷۷- ۸۷۸- ۸۷۹- ۸۸۰- ۸۸۱- ۸۸۲- ۸۸۳- ۸۸۴- ۸۸۵- ۸۸۶- ۸۸۷- ۸۸۸- ۸۸۹- ۸۹۰- ۸۹۱- ۸۹۲- ۸۹۳- ۸۹۴- ۸۹۵- ۸۹۶- ۸۹۷- ۸۹۸- ۸۹۹- ۹۰۰- ۹۰۱- ۹۰۲- ۹۰۳- ۹۰۴- ۹۰۵- ۹۰۶- ۹۰۷- ۹۰۸- ۹۰۹- ۹۱۰- ۹۱۱- ۹۱۲- ۹۱۳- ۹۱۴- ۹۱۵- ۹۱۶- ۹۱۷- ۹۱۸- ۹۱۹- ۹۲۰- ۹۲۱- ۹۲۲- ۹۲۳- ۹۲۴- ۹۲۵- ۹۲۶- ۹۲۷- ۹۲۸- ۹۲۹- ۹۳۰- ۹۳۱- ۹۳۲- ۹۳۳- ۹۳۴- ۹۳۵- ۹۳۶- ۹۳۷- ۹۳۸- ۹۳۹- ۹۴۰- ۹۴۱- ۹۴۲- ۹۴۳- ۹۴۴- ۹۴۵- ۹۴۶- ۹۴۷- ۹۴۸- ۹۴۹- ۹۵۰- ۹۵۱- ۹۵۲- ۹۵۳- ۹۵۴- ۹۵۵- ۹۵۶- ۹۵۷- ۹۵۸- ۹۵۹- ۹۶۰- ۹۶۱- ۹۶۲- ۹۶۳- ۹۶۴- ۹۶۵- ۹۶۶- ۹۶۷- ۹۶۸- ۹۶۹- ۹۷۰- ۹۷۱- ۹۷۲- ۹۷۳- ۹۷۴- ۹۷۵- ۹۷۶- ۹۷۷- ۹۷۸- ۹۷۹- ۹۸۰- ۹۸۱- ۹۸۲- ۹۸۳- ۹۸۴- ۹۸۵- ۹۸۶- ۹۸۷- ۹۸۸- ۹۸۹- ۹۹۰- ۹۹۱- ۹۹۲- ۹۹۳- ۹۹۴- ۹۹۵- ۹۹۶- ۹۹۷- ۹۹۸- ۹۹۹- ۱۰۰۰- ۱۰۰۱- ۱۰۰۲- ۱۰۰۳- ۱۰۰۴- ۱۰۰۵- ۱۰۰۶- ۱۰۰۷- ۱۰۰۸- ۱۰۰۹- ۱۰۱۰- ۱۰۱۱- ۱۰۱۲- ۱۰۱۳- ۱۰۱۴- ۱۰۱۵- ۱۰۱۶- ۱۰۱۷- ۱۰۱۸- ۱۰۱۹- ۱۰۲۰- ۱۰۲۱- ۱۰۲۲- ۱۰۲۳- ۱۰۲۴- ۱۰۲۵- ۱۰۲۶- ۱۰۲۷- ۱۰۲۸- ۱۰۲۹- ۱۰۳۰- ۱۰۳۱- ۱۰۳۲- ۱۰۳۳- ۱۰۳۴- ۱۰۳۵- ۱۰۳۶- ۱۰۳۷- ۱۰۳۸- ۱۰۳۹- ۱۰۴۰- ۱۰۴۱- ۱۰۴۲- ۱۰۴۳- ۱۰۴۴- ۱۰۴۵- ۱۰۴۶- ۱۰۴۷- ۱۰۴۸- ۱۰۴۹- ۱۰۵۰- ۱۰۵۱- ۱۰۵۲- ۱۰۵۳- ۱۰۵۴- ۱۰۵۵- ۱۰۵۶- ۱۰۵۷- ۱۰۵۸- ۱۰۵۹- ۱۰۶۰- ۱۰۶۱- ۱۰۶۲- ۱۰۶۳- ۱۰۶۴- ۱۰۶۵- ۱۰۶۶- ۱۰۶۷- ۱۰۶۸- ۱۰۶۹- ۱۰۷۰- ۱۰۷۱- ۱۰۷۲- ۱۰۷۳- ۱۰۷۴- ۱۰۷۵- ۱۰۷۶- ۱۰۷۷- ۱۰۷۸- ۱۰۷۹- ۱۰۸۰- ۱۰۸۱- ۱۰۸۲- ۱۰۸۳- ۱۰۸۴- ۱۰۸۵- ۱۰۸۶- ۱۰۸۷- ۱۰۸۸- ۱۰۸۹- ۱۰۹۰- ۱۰۹۱- ۱۰۹۲- ۱۰۹۳- ۱۰۹۴- ۱۰۹۵- ۱۰۹۶- ۱۰۹۷- ۱۰۹۸- ۱۰۹۹- ۱۱۰۰- ۱۱۰۱- ۱۱۰۲- ۱۱۰۳- ۱۱۰۴- ۱۱۰۵- ۱۱۰۶- ۱۱۰۷- ۱۱۰۸- ۱۱۰۹- ۱۱۱۰- ۱۱۱۱- ۱۱۱۲- ۱۱۱۳- ۱۱۱۴- ۱۱۱۵- ۱۱۱۶- ۱۱۱۷- ۱۱۱۸- ۱۱۱۹- ۱۱۲۰- ۱۱۲۱- ۱۱۲۲- ۱۱۲۳- ۱۱۲۴- ۱۱۲۵- ۱۱۲۶- ۱۱۲۷- ۱۱۲۸- ۱۱۲۹- ۱۱۳۰- ۱۱۳۱- ۱۱۳۲- ۱۱۳۳- ۱۱۳۴- ۱۱۳۵- ۱۱۳۶- ۱۱۳۷- ۱۱۳۸- ۱۱۳۹- ۱۱۴۰- ۱۱۴۱- ۱۱۴۲- ۱۱۴۳- ۱۱۴۴- ۱۱۴۵- ۱۱۴۶- ۱۱۴۷- ۱۱۴۸- ۱۱۴۹- ۱۱۵۰- ۱۱۵۱- ۱۱۵۲- ۱۱۵۳- ۱۱۵۴- ۱۱۵۵- ۱۱۵۶- ۱۱۵۷- ۱۱۵۸- ۱۱۵۹- ۱۱۶۰- ۱۱۶۱- ۱۱۶۲- ۱۱۶۳- ۱۱۶۴- ۱۱۶۵- ۱۱۶۶- ۱۱۶۷- ۱۱۶۸- ۱۱۶۹- ۱۱۷۰- ۱۱۷۱- ۱۱۷۲- ۱۱۷۳- ۱۱۷۴- ۱۱۷۵- ۱۱۷۶- ۱۱۷۷- ۱۱۷۸- ۱۱۷۹- ۱۱۸۰- ۱۱۸۱- ۱۱۸۲- ۱۱۸۳- ۱۱۸۴- ۱۱۸۵- ۱۱۸۶- ۱۱۸۷- ۱۱۸۸- ۱۱۸۹- ۱۱۹۰- ۱۱۹۱- ۱۱۹۲- ۱۱۹۳- ۱۱۹۴- ۱۱۹۵- ۱۱۹۶- ۱۱۹۷- ۱۱۹۸- ۱۱۹۹- ۱۲۰۰- ۱۲۰۱- ۱۲۰۲- ۱۲۰۳- ۱۲۰۴- ۱۲۰۵- ۱۲۰۶- ۱۲۰۷- ۱۲۰۸- ۱۲۰۹- ۱۲۱۰- ۱۲۱۱- ۱۲۱۲- ۱۲۱۳- ۱۲۱۴- ۱۲۱۵- ۱۲۱۶- ۱۲۱۷- ۱۲۱۸- ۱۲۱۹- ۱۲۲۰- ۱۲۲۱- ۱۲۲۲- ۱۲۲۳- ۱۲۲۴- ۱۲۲۵- ۱۲۲۶- ۱۲۲۷- ۱۲۲۸- ۱۲۲۹- ۱۲۳۰- ۱۲۳۱- ۱۲۳۲- ۱۲۳۳- ۱۲۳۴- ۱۲۳۵- ۱۲۳۶- ۱۲۳۷- ۱۲۳۸- ۱۲۳۹- ۱۲۴۰- ۱۲۴۱- ۱۲۴۲- ۱۲۴۳- ۱۲۴۴- ۱۲۴۵- ۱۲۴۶- ۱۲۴۷- ۱۲۴۸- ۱۲۴۹- ۱۲۵۰- ۱۲۵۱- ۱۲۵۲- ۱۲۵۳- ۱۲۵۴- ۱۲۵۵- ۱۲۵۶- ۱۲۵۷- ۱۲۵۸- ۱۲۵۹- ۱۲۶۰- ۱۲۶۱- ۱۲۶۲- ۱۲۶۳- ۱۲۶۴- ۱۲۶۵- ۱۲۶۶- ۱۲۶۷- ۱۲۶۸- ۱۲۶۹- ۱۲۷۰- ۱۲۷۱- ۱۲۷۲- ۱۲۷۳- ۱۲۷۴- ۱۲۷۵- ۱۲۷۶- ۱۲۷۷- ۱۲۷۸- ۱۲۷۹- ۱۲۸۰- ۱۲۸۱- ۱۲۸۲- ۱۲۸۳- ۱۲۸۴- ۱۲۸۵- ۱۲۸۶- ۱۲۸۷- ۱۲۸۸- ۱۲۸۹- ۱۲۹۰- ۱۲۹۱- ۱۲۹۲- ۱۲۹۳- ۱۲۹۴- ۱۲۹۵- ۱۲۹۶- ۱۲۹۷- ۱۲۹۸- ۱۲۹۹- ۱۳۰۰- ۱۳۰۱- ۱۳۰۲- ۱۳۰۳- ۱۳۰۴- ۱۳۰۵- ۱۳۰۶- ۱۳۰۷- ۱۳۰۸- ۱۳۰۹- ۱۳۱۰- ۱۳۱۱- ۱۳۱۲- ۱۳۱۳- ۱۳۱۴- ۱۳۱۵- ۱۳۱۶- ۱۳۱۷- ۱۳۱۸- ۱۳۱۹- ۱۳۲۰- ۱۳۲۱- ۱۳۲۲- ۱۳۲۳- ۱۳۲۴- ۱۳۲۵- ۱۳۲۶- ۱۳۲۷- ۱۳۲۸- ۱۳۲۹- ۱۳۳۰- ۱۳۳۱- ۱۳۳۲- ۱۳۳۳- ۱۳۳۴- ۱۳۳۵- ۱۳۳۶- ۱۳۳۷- ۱۳۳۸- ۱۳۳۹- ۱۳۴۰- ۱۳۴۱- ۱۳۴۲- ۱۳۴۳- ۱۳۴۴- ۱۳۴۵- ۱۳۴۶- ۱۳۴۷- ۱۳۴۸- ۱۳۴۹- ۱۳۵۰- ۱۳۵۱- ۱۳۵۲- ۱۳۵۳- ۱۳۵۴- ۱۳۵۵- ۱۳۵۶- ۱۳۵۷- ۱۳۵۸- ۱۳۵۹- ۱۳۶۰- ۱۳۶۱- ۱۳۶



بمعنی از همه چیز نزدیکتر است و آن جامع همه صنایع دیگر است و آنچه از معانی آنها همه دارند او تنها دارد.

اگر بخواهیم موشکافی‌هایی که هگل در باب صنایع و مقامات و مراتب و معانی و مزایا و چگونگی آنها کرده است باز بنمائیم سخن دراز میشود برویم بر سر مرحله دوم از روح مطلق که دیانت باشد.

فراموش نشود که همه این عوالم که می‌پیمایم سیر در تجلیات ذات مطلق است در مراتب مختلف که از عوالم جسمانی آغاز کرده و باید به عالم روحانی و عقلانی صرف انجام یابد و در این سیر و سلوک از عوالم جمادی و نباتی و حیوانی (فلسفه طبیعت) گذشته به عالم انسانی رسیدیم که زندگانی روحانی را آغاز میکند و استاد در مرحله روح درون ذاتی یعنی شخصی قدم گذاشته کم کم به مرحله روح برون ذاتی یعنی نوعی و اجتماعی رسیده و سرانجام وارد مرحله روح مطلق شدیم و دانستیم که در این مرحله تجلی ذات مطلق در نظر انسان ابتدا بصورت زیبایی محسوس جلوه کرده که آنرا در تخیلات صنعتی دریافتیم اینک باید از تخیلات (۱) تجاوز کرده بتصورات، رسم و مراد هگل از تصور (۲) در اینجا ادراکی است که حسی نباشد اما مجرد صرف بیزنوده با حس مناسبتی داشته باشد این مرحله در مرحله دیانت است که تجلی حقیقت را امری زمانی می‌پندارد و خلقت و خالق و مخلوق بتصور می‌آورد خلقت را بحوی از صنعت و خالق را صانع میدانند و قیاس بنفس کرده خدا را بنا و پیکر تراش و پیکر نگار و اگر ذوقش لطیف تر باشد بوازنده و نظم کننده می‌خواند.

در مراحل دیانتی نیز ماسد امور دیگر هگل بیانات مفصل دارد که از ورود در آنها باید خودداری کنیم هر چند حیفاست زیرا اگر باجمال بگذرانیم چیزی دستگیر نمی شود و تفصیلهایم که از گنجایش این کتاب بیرون است انواع مهم ادیان را از اقسام بت پرستی گرفته برهمنی و بودایی و رب النوع پرستی یونانی و رومی و کیش زردشتی و موسوی و عیسوی میرسد و یکن یکن موضوع تحقیق قرار داده خصوصیات و طبایع آنها را بر می‌شمارد و البته مسیحیت را رتر و کامل تر از همه می‌پندارد و از این امر بعقیده ماناکی نیست چون اسلام را که هگل در او وارد شده است اگر بفشرش نظر کنیم از اسرار دیانت است اما اگر بحقیقت و روحش بنگریم، منطبق با حکمت میشود که بعقیده هگل آخرین منزل سلوک عقل در مراحل روح مطلق است

بعقیده هگل عیسویت کامل ترین ادیان است ما اینهمه چوت دین است در مرحله تصور است یعنی عقبنی و مجرد صرف نیست و با تحلیل ماسستی دارد و آنکه ما را به مرحله عقل

(۱) Imagination Images (۲) در اینجا تصور ترجمه Representation است که بخلاف بسیاری رموز دیگر که idee را تصور ترجمه کرده ایم ولی برای این معنی بهتر از لفظ تصور چیزی نیافتیم

## فصل اول

مجرد رهبری میکند حکمت است که معلوم مینماید که عقل مجرد همان ذات مطلق است و چون انسان بقوه عقل این امر را درک میکند پس در حکمت تا يك اندازه عاقل و معقول اتحاد مینماید .

هگل در تاریخ فلسفه هم کتابی دارد که بسیار قابل توجه است و سایر عقل اسان را در وصول به حکمت تام بیان میکنند و در این کتاب نیز مانند مباحث دیگر مراحل سه گانه را از دست نداده حکمت شرقی و حکمت یونانی و حکمت جدید که بعقیده او آلمانی است با خصایص و چگونگی آنها تفصیل میدهد و فلسفه خود را در اعلی مرتبه مینماید .

چون میخواهیم بیان فلسفه هگل را پایان برسانیم آنچه را که البته خوانندگان خود دریافته اند توجه میدهیم که بزرگترین عیب که بر این دانشمند گرفته اند همان غروری است که درباره فلسفه خود و برتری قوم خویش بر همه اقواء دارد که با آنکه بتحول و ارتقائی جهان بخوبی متوجه است چنین مینماید که علم و حکمت و تمدن قوم خود و کمالش را تا آخرین مرحله رسیده میگیرد ، بعضی از قصصها و شتباهاتی را هم که در تحقیقات او هست در ضمن بیان فلسفه اش اشاره کردیم و نیز خالص نشان نمودیم که بیش پیچیده و تاریک است خاصه که معانی الفاظ با اصطلاح قوم معید شده است و در پیشش بلکه در فکرش تکلف بسیار است .

با اینهمه فلسفه هگل در افکار تاثیر قوی داشته و شاک نیست که در تفکر و تعقل مقتدر و پرمایه و صاحب نظر بوده است آنچه از فلسفه و فراموش ناپذیر کرد بحث سدوک عقلی اوست که به قاعده بر نهاد و برابر نهاد و هم بود و مراحل سه گانه مقولاتی را که قابل شده از یکدیگر استخراج کرده و از پست ترین پایه که هستی محسوس است بالاترین مرتبه یعنی ذات مطلق رسیده است و این اصل در کایه فلسفه و حکمت ماست ما چون درست بگیریم از عقل یعنی ذات معنوی آغاز میکند و سرانجام به مصدق میرسد و وحی معنی هو الاول والاخر را روشن میسازد و مسئله اش صورت دهره و دور را میدهد و روحه باین معنی است که هر چه هست عقل است که هر لحظه نشکستی ت غرر را پیدا میکند و قاع است معقول است و آنچه معقول است واقع است (هر چند بعضی شکار میکنند که پس از امور عالم این قدر با معقول است) سوء که در واقع تشنه فقر دوم است و روح حیات وجود است اما نه آن وحدت وجودی که همه احدی (۱) میگفت و هگل را به خصوص تری میجوید که در واقع آمده به معنی است که روح در روح وجود میکند و نه آن عقیده که در معنی کار وجودی ری (۲) و سپس به بحث میشود و آن عقیده را در دگر خدای وجودی در مساله وجود است و در واقع روح هگل نیست که حد در چهار نیست حد در حد است و یک است و حد در حد و حد که حدی است

---

At e same (۲) pantheisme (۱)

جزء اوست چهارم چیزی که از فلسفه هگل بخوبی برمیآید توجه اوست بمسئله تحول که حقیقت حال وجود همانا بودن نیست گردیدن و شدن است اما تحولی که هگل متوجه است تحول مانی و ارتقائی که برور دهور روی میدهند نیست چه آن بخشی است که هر چند در او اتمل سده نوزدهم ظهور کرده بلکه مقدمه اش از آن بیشتر فراهم آمده بود عنوان شدنش بدرستی در نیمه دوم سده نوزدهم بوده است چنانکه پس از این بیان خواهیم کرد.

## بخش چهارم

### شوپنهاور

#### ۱ - احوال او

آرتو شوپنهاور (۱) در سال ۱۷۸۸ در داننتریک (۲) زاده است پدرش تاجر و با بضاعت بود اما او رغبتی بتجارت نداشت و تحصیل علم خوشر دانست چون بهفده سالگی رسید پدرش درگذشت مادرش نویسنده بود اما پسر مهتری نداشت و بزودی مادر و پسر از هم جدا شدند. در واقع شوپنهاور مهر مادری نچشیده و البته این امر در احوال و عقاید او تأثیر داشته است. باری تحصیلات خود را با انجام رسانیدن سپس با گویه شاعر دانشمند بزرگوار آلمان آمیزش یافت و بسبب آشنائی با یکی از مستشرقین از عقاید هندوها آگاه شد و نسبت بیوداو تعلیمات بودائی اعتقاد تام دریافت. بتحصیل معاش احتیاجی چندان نداشت اما طالب نام و شهرت بود و خواست معلمی کند حوزه درسش رونقی نیافت و او آنرا بر مخالفت باطنی هگل حمل کرد درسی سالگی کتاب اصلی خود را منتشر نمود که نامش اینست «جهان نمایش واراده است» (۳) اما کتاب هم طرف توجه نگردید و شوپنهاور از فضایل معاصر خود سخت رنجید که اقبال لازم نسبت باو نکردند و ترویجی که میبایست بکنند بعمل نیاموردند طبیعتی بی آرام و متزلزل و پر سوء ظن داشت و عصبانی بود متاهل نشد و زندگی را به تنهایی بسر برد و سه کتاب دیگر هم تصنیف کرد که چندان چیزی بر مطالب اصلی کتاب بیفزود و فقط بعضی توضیحات و افادات میکرد. در هفتاد و دو سالگی مرگ ناگهانی درگذشت (۱۸۶۰) اما در سالهای آخر عمرش طرف توجه شده و کم کم اشتہار یافته بود و پس از مرگ اشتہارش قوت گرفت. شوپنهاور از حکمای معدود آلمانی است که نویسنده خوبی بود و نگارشهایش مفهوم و دلپسند است

#### ۲ - در آمد فلسفه شوپنهاور

چنانکه اشاره کردیم شوپنهاور از حکمای معاصر خود رنجش داشت و از آنها

(۱) Arthur Schopenhauer (۲) Dantzig

(۳) بران فراسه Le monde comme volonté et représentation



و رهروان سرگردان و گمراه میشوند. باری فلسفه برای انسان ضروری است جز اینکه فلسفه صریح آنست که فقط حقیقت جهان و آنچه را در و رای عوارض و حوادث است معلوم کند زیرا دنبال کرد که جهان از کجا آمده و کجا می رود و چرا آمده ایم و چرا می رویم کاری است بیهوده و مارا بآن دسترس نیست آنچه میتوانیم بجوئیم اینست که جهان چیست و ما چیستیم آنهم نه بلغاظی و خیالبافی که همه گفتگو از ذات مطلق و نامتناهی و غیر محسوس و وجود و ماهیت و مانند این چیزها باشد که یا امور منقذی هستند یا معنی ندارند بلکه بوسیله تجربه و مشاهده خواه درونی و خواه بیرونی (۱) که برای درک حقیقه - جز این وسیله نیست و اگر بگویند این معلومات از فن طبیعیات حاصل میشود و حاجت فلسفه ندارد اشتباه است طبیعیات هم باید متکی بر فلسفه باشد و گر نه فقط علم بعوارض خواهد بود و حقیقت بدست نمیآید از این گذشته فلسفه برای یافتن بنیاد اخلاق لازم است.

پس بعقیده شوپنهاور فلسفه جهان شناسی است (۲) نه خدا شناسی (۳) ولیکن معنی این سخن این نیست که شوپنهاور مادی است زیرا که او تقسیم وجود را ب ماده و روح نیز بیجا میدانند و میگویند نه روح معنی دارد و نه ماده روح بی ماده کجاست و ماده بی روح کدام است؟ (۴) پس جهان را نباید بجهان مادی و بجهان روحانی منقسم کرد بلکه باید گفت جهانی است حقیقی (۵) و جهانیست تصویری و نمایشی (۶) و روشن شدن این معنی بسته باینست که اندکی بتفصیل بپردازیم.

### ۳ - اجمالی از فلسفه شوپنهاور

کتاب معروف شوپنهاور چنین آغاز میشود «جهان تصور من است» و مقصودش از جهانی که تصور من است جهان عوارض و حوادث است که بحس و شعور ادراک میشود این جهان برون ذاتی که جهان تکثر است وجودش تابع وجود درون ذاتی من است که امری واحد است (البته نوع من منظور است یعنی هر نفس عالم مدرک) و این فقره بنا بر تحقیقات پیشینیان از دکارت گرفته تا برکلی و کانت روشن و ثابت شده است که جهان چیزی نیست جز معلومی (یا علمی) در نزد عالمی چند، لکن اگر عالمی نباشد معلومی نخواهد بود و فلسفه هند یها نیز این معنی را

(۱) یعنی خواه مشاهده و تجربه در امور درون ذاتی یعنی مربوط بنفس باشد خواه در اشیاء خارجی و امور برون ذاتی.

(۲) Cosmologie (۳) Theologie

(۴) قدما حرکات و عوارضی که در موجودات بیجان روی میدهد منسوب بقوه میکردند که آنرا طبیعت میخواندند و آنچه در جانداران دیده میشود ناشی از نفس میدادستند که در گیاه نفس نباتی و در جانوران نفس حیوانی و در انسانی نفس انسانی یا نفس باطنیه مینامیدند. شوپنهاور طبیعت و نفس را یک عنوان قرار داده است چنانکه بیان خواهیم کرد و از این جهت نزدیک به لایبنتس است

(۵) Real

## فصل اول

تایید میکند. ضمناً باید متوجه بود که برای نفس درون ذاتی تن نیز برون ذاتست  
چزاین که تن همانا برون ذات نزدیک و بیواسطه است و چیزهای دیگر برون ذات دور  
و با واسطه میباشد (بواسطه تن)

بیان اجمالی این مدعا اینکه جهان نیست جز ماده متغیر که ظهور و بروزش بتأثیر و تأثر یعنی علیتست و آن در زمان و مکان واقع میشود پس وجود جهان چنانکه در نظر ماحلوه گرامست سه عنصر دارد اول علیت (ماده) دوم زمان سوم مکان

اماعلیت نیست مگر مفهومی از مفهوما که ذهن انسان آن را میسازد بشرحی که پیش ازینها روشن گردید و نیز بیان شده است که حس شتهائی معلومات و وجدانیات را نمی دهد؛ بلکه فقط ماده و موضوع وجدان را فراهم می آورد و فهم و عقل (۱) است که از احساسات وجدانیات و معلومات را میسازد و فهم و عقل متعلق بذهن یعنی درون ذت است پس دانسته شد که ماده یعنی علت امری است ذهنی و منشأش درون ذت است (۲)

اما زمان تصویری و ذهنی بود پس از اینجا بخوبی می‌آید که بخودی خود هیچ تأثیری ندارد اگر زمان امری متحقق بود می‌بایست تأثیری داشته باشد و حال آنکه ما میدانیم و می‌بینیم که اگر هزاران سال بر چیزی بگذرد و وقتی که مؤثر دیگری رخ نکرده از گذشت زمان در آن چیز تغییری دست نمی‌دهد

اما مکان اگر امری متحقق بود ذهن میتواند اشیا را در مکان جدا تصور کند و حال آنکه میدانیم که ذهن اسباب هرچیز را بتصور در آوردن مکان در درگاه توان ندارد تصور مکان وبعد خالی باشد .

حاصل اینکه نه علت (یعنی ماده که علت رتیب و اثر است) در خارج از ذهن متحقق است نه زمان و مکان و جهت هم غیر از ذهن و ممکن و مبدء چیری نیست و روشست که اصحاب ماده یعنی کسانی که معتقد به اصالت ماده هستند در شطب عمد و رؤی درست همان اصالت تصور است.

ثانی دیگری که بر محقق مؤلف به درود است و در این است که در خواب برای ما مجسمه میشود و در آن حال هیچوجه ممکن نیست و حقیقت و سر آن عو به را باور کنیم و چه دلیل در این است که عو به بهاری حقیقتش بیس رعو به خواب است پس عاقله بیداری را میتوان به خواب قیاس کرد و به یونان گفت که در مادی دروغ است اما دروغی است که حقیقتی در رد بر هر چه من مبرکی است و به روح و دهر به ی

(۱) فہمذرجیوں و سہر-وہس-وے پودہ سحر حسن تصور۔ ست وسرہ وحفہ ب طرز مخصوص سیاست و پودہ تکر و خرچ نکات سے رہا نہ وساحت ۲۰۰ یوم کی ہے ۔

(۲) مقصود است که آنچه در علم و شریعت مورد اعتقاد و تصدیق است که بر هر مسلمانی واجب است قاعده عقیدت مباحه می شود می راجع به وجوب رعایت و محذور آن اسرار امری است بلکه مقتضای ظهور ماست

شود جز اینکه اگر عقیده قدما غلط است که برون ذات را منشأ علم انسان میدانستند متأخرینهم که گفته اند برون ذات را درون ذات ایجاد میکند باشتباه رفته اند چه درون ذات و برون ذات با یکدیگر نسبت علت و معلول ندارند و جنبه عالم و مدرک بودن درون ذات فقط حالت آئینه دارد که نقش در آت تصور میشود .

فراموش نباید کرد که این عقیده را شوپنهاور اظهار می کند راجع به جهان حوادث است که ادراک آن بواسطه حس و عقل می شود و از این راه علم حاصل می گردد و این علم علم بطواهر است مانند علم کسیکه بخواهد از احوال کاخی آگاه شود ولیکن مدخلش را نیابد و پیرامون کاخ گردش کند نقشه بیرونی آنرا بکشد و گمان کند حقیقت کاخ همانست .

تا اینجا تحقیقات شوپنهاور تقریباً همان تعلیمات امعاب تصور است بوجه دیگر ویان دیگر و چندان چیزی بر آنها نیفزوده است جز اینکه هر چند معلوم (برون ذات) فرع وجود عالم (درون ذات) است و اگر عالمی نباشد معلومی نخواهد بود عالم نیز وجودش بوجود معلوم بستگی دارد . معلوم نقشی است که در آئینه ذهن منعکس گردیده اما اگر آن نقش نباشد وجود آئینه چه نمایش خواهد داشت .

این بیان بنا بر آنست که شوپنهاور عالم و علم و معلوم همه را اموری ظاهری و سطحی میداند بقول معروف همه سروین یک کرباسند و حقیقت چیز دیگری است . برای دریافت حقیقت شوپنهاور نیز رجوع به عالم خارج را بیهوده دانسته بنفس خود باز میگردد و حقیقت را در آن مییابد اما نه در جنبه ادراک و علم او که آن جز بر طواهر تعلق نمیگیرد بلکه در جنبه اراده او بر عمل و میگوید حقیقت جهان خواست یعنی اراده (۱) است و من بدرستی آنوقت بوجود خود پی میبرم که اراده بر عمل میکنم . علم من بهر چیز دیگر حتی بتن خودم امر عرصی و نمایشی و با واسطه و بی حقیقتست فقط علم من باراده خودم (هس) امر بی واسطه و علم حقیقی است .

بعقیده شوپنهاور جنبه ادراکی انسان یعنی حس و عقل که علم از آن حاصل میشود ذات حقیقی نیست عرضی است و مانند امور دیگر جز عجهان نمایش و تصور است و فرعست به اصل آنچه اصلست اراده است که نه تنها حقیقت وجود انسان است بلکه حقیقت کلیه جهانست و مرادش از اراده تنها اراده انسان و اراده شخص مدرک نیست (زیرا که ادراک را امر عارضی میداند) بلکه هر چه منشأ فعل و عمل باشد اراده مینامند حتی اینکه افعالی که از جمادات مشاهده میشود ناشی از آن میخوانند بعبارت دیگر آنچه را عموماً قوه و نیرو (۲) مینامند او را رده تعبیر میکند بنا بر اینکه قوای دیگر حتی قوای جمادات را هم از قبیل قوه نقل و حرارت و نور و الکتریسیته قیاس با اراده نفسانی میکند و بتصریح میگوید خود را نباید بجهنم بسنجیم بلکه جهنم را باید بخود قیاس کنیم که دارای خواهشها و میلها هستیم و اراده ما بیرونی است که بمقتضای آن خواهشها و میلها عمل میکند ،

در واقع پیشینیان اراده را یکی از نیروها شمرده بودند یعنی نیرو را جنس و اراده را نوعی از آن گرفته بودند شوپنهاور امر را معکوس کرده و همه نیروها را انواعی از اراده قلمداد کرده است و البته هوشیاران بر میخورند که این عمل شوپنهاور تنها تغییر لفظ و اصطلاح نیست و بسیار فرو است میان اینکه اراده را نوعی از نیرو بدانیم تا اینکه همه نیروها را انواعی از اراده بینداریم گذشته از اینکه وقتی گفته میشود اراده نوعی از نیروست چندان چیزی دستگیرمان نمیشود اما چون بگویند نیرو نوعی از اراده است میتوانیم تصویری از آن پیدا کنیم برای مزید توضیح گوئیم میدانید که از آغاز آنچه انسان را بتفکر و تأمل در امر جهان برانگیخته است تغییراتی است که در آن دیده میشود که آن تغییرات را در اصطلاح حکمت حرکت نامیده اند و برای کلیه حرکات دو مبدء فرض کرده اند در موجودات بیجان منشأ حرکت را طبیعت گفتند و در موجودات جاندار یعنی گیاه و جانور که انسانها از آنهاست مبدء حرکت را نفس خوانند که در گیاه نفس نباتی و در جانور نفس حیوانی نامیده شده است شوپنهاور قوی طبیعت و نفس نباتی و نفس حیوانی را انواع مختلف از یک جنس دانسته و آن جنس را بقیه نفس انسان رده خوانده است با توجه باین نکته که در جمادات اراده یعنی قوه برعکس ری در شعور است و در گیاه و جانور علاوه بر آنها اراده عقلی نیز هست یعنی رده که حس و شعور و نفس همراه است ولیکن اینها همه احوال مختلف از یک چیز است چنانکه روشنی سپیده دم و روشنی صبح و روشنائی ظهر همه پرتو حورشید است و درین همه حس و ادراک حقیقی همان اراده یعنی نیروست و حس و شعور و عقل امر فرعی و عرضی است و همیشه از آن حاصل میشود نقص و عیب بسیار دارد یکی آنکه در حالت در ذهن همیشه حاضر نیست پس مروری که بخواهید در ذهن حاضر کنید باید مورد دیگر را در محو مبدء ایستگاه حس و غفلت و فراموشی چاره اندازد و همین بس که کل عامه ببری و حصولی شود دیگر ایستگاه این عامه متشتت و زده است بعضی حس حیرت و حس میگوید بعضی چیرهر تحلیل و توهه مینماید یا تعالی مانی در می بیند در عین و نفس در میان و وحدت علم و عامه بوسطن حس و عقل دست میدهد و کبر نفس در وحدتی در آید همه در جهت اراده است که در حس و حقیقت

پس بگفته شوپنهاور جهت را نفس نفس خود میگوید و همه نوع طبیعت انواعی از اراده می شمارد و در هر حس و حقیقت حس میگوید و آن را مناسب جهت و حقیقت دیگر حیوان و وجود مسکن می گوید و در هر حس و جهت و جهت دیگر که وجود و قوه و رو به می بیند از سنی و خود خویش را میجوید و در و تکیه بر نفس کنیم و مقصودم رده در عمل رده ای است که در محروم باشد از رده که



تأثیری بر آن مترتب نشود چه اراده‌ایکه با عمل مقرون نباشد اراده نیست تمقلست و تمقل چنانکه گفتیم اصل وجود نیست امری عارضی است ؛ جزعجهان نمایش (۱) است نه جهان حقیقت .

عملی که مقرون باراده است نمایش همانا حرکتی است از حرکات تن و اراده که بحرکتی از تن نمایش نیابد اراده نیست پس اراده بدون وجود تن متصور نمی باشد .

در اینجا باید دقیق شویم و توجه کنیم که ما بتن خود بدو وجه پی میبریم یکی بهمان وجه که باشیاء دیگر پی میبریم یعنی آن را بچشم می بینیم یا بحواس دیگر حس میکنیم یکی باین وجه که بر عملی اراده می کنیم بنا براین که اراده بر عمل بحرکتی از حرکات تن نمایش مییابد . پس بوجه اول تن مانند چیزهای دیگر برای ما امری است برون ذاتی جز اینکه پیش از این گفتیم که او برون ذات بیواسطه است زیرا که وجودش را بیواسطه ادراک میکنیم و وجود چیزهای دیگر را بواسطه تن در می یابیم اما بوجه دوم تن امری است درون ذاتی زیرا که ادراک او برای ما بحس و تمقل نیست بلکه بمجرد خود اراده است .

بنابراین تن هر کس برای او دو جنبه دارد جنبه برون ذاتی و جنبه درون ذاتی در جنبه برون دای هر کس میتواند بگوید تن من مانند همه چیزهای جهان تصور من است در جنبه درون ذاتی تن من اراده منست

باز برای مزید توضیح میگوئیم هر فعلی از من سر میزند بوسیله تن من است و هر فعلی از تن من نتیجه فعلی از اراده منست (۲) و مجموع افعال تن من از اراده من است که بنمایش در آمده و چشم پدیدار گردیده است و نشانی آن اینست که هر تأثیری از خارج بر تن وارد میآید اراده مرا متأثر میکند و بحرکت میآورد و آن تأثیر را اگر مطلوب باشد لذت گویند و اگر ناگوار باشد الم نامند حاصل اینست که همان اراده منست که بحالت برون ذاتی در آمده است و از همین روست که هر عنصری از تن مناسبت و مساعدتی با امری از امور اراده (حس) دارد چنانکه دهان و دندان و حلق و شکم همان قوه اشتهاست که بحالت برون ذاتی در آمده است و آلات تناسل همان شهوت است که برون ذات شده است و همچنین است سراسر تن و بهمین جهتست که شکل و تناسب اندام هر فردی از مردم حایده حایلات و مساعدیات اوست .

اراده بستگی بچیزی ندارد یعنی خود هستی است و از زمان و مکان بیرونست پس واحد است اما وحدت (۳) او وحدت انفرادی دو مقابل کثرت نیست زیرا واحد و

۱) Phenomenes

۲) اروپائیان عموماً و شوپنهاور خصوصاً اراده میگویند آنچه را دانشمندان ما نفس میخوانند و در مصالح شوپنهاور اراده اسن و حیوان مخصوصاً نفس است با اصطلاح عرفا و صوفیان ما .  
۳) Unité



موضوعش دل است و هر منصفی باید تصدیق کند که دل حکمش بر سر روانست و عرفا که گفته اند طفیل هستی عشقند آدمی و پری است گفته اند؛ تعقل امری نسبی است اراده امری فطری و طبیعی است قوت عقل و علم سبب قوت اراده نمیشود بلکه قوت اراده بخودی خود است. مهر و کین مردم نسبت به هر کس از جهت احوال نفسانی اوست نه احوال عقلانی پاداش و کیفر، عمل یعنی بآثاری که از اراده بروز میکنند داده میشود نه علم که از عقل برمی آید؟ شخصیت هر کس و امتیازش از دیگران بمنش اوست که مربوط به اراده نفس اوست نه به علم و عقل او.

پس این جمله دلیل بر اینست که اصل در وجود نفس است نه عقل و عقل برای آن بوجود آمده که راهنما و آلت نفس انسان باشد چنانکه چنگال و دندان برای شیره شاخ برای گاو و نیش برای عقرب آلت میباشند در واقع عقل هم از اراده تولید شده است. اراده در جمیع موجودات هست جز اینکه در موجودات بصورت قوای طبیعتست و در گیاه جانور بصورت قوه نمو و حرکت و حس است ولیکن همه آنها جز میل و خواهش چیزی نیست. سنگی که از بالا بزمیری آید میل بسقوط دارد آهن ربا خواهان آهن است گیاه طالب روشنائی و رطوبتست و همچنین.

شوپنهاور قوایی را که محرك جمادات است سبب (۱) میخواند و قوای محرك گیاه را مهیج (۲) مینامد و مایه حرکات حیوانی و انسانی را داعی (۳) میگوید ولی این جمله با اختلاف مرتب نمایش و حالت برون ذاتی اراده میباشند البته مرتبه جماد پست و مرتبه حیوان و انسان که حس و عقل دارند برتر از همه و لیکن همین حس و شعور و عقل که آنرا مایه شرافت این موجودات میدانیم برای حوائج نفس و ضرورت حس ایقاف و وظائف و وصول بحوائش و تمایلات بمیان آمده اند و در واقع مولود او میباشند.

چون اراده همان مهر بهستی و رندگی است پس هر موجودی از مرك گریزان و بیمناک است و لیکن مرك فقط عارض امور است که متعلق بجهان عوارص و حوادث است و عوارص ذات که همان اراده یا نفس است نمیشود حوادث و عوارص (۴) که نمایش و تصویرند و حقیقت ندارند بسته بزمان و مکان میباشند و متغیرند یعنی مرك و زایس دارند اما اراده که از زمان و مکان بیرون است البته دستخوش مرك نیست. مرك عارض افراد (۵) است نه انواع (۶) پس فرد چون بمیرد مرك او عبارت از برطرف شدن عوارضی است که حادث شده بودند اما حقیقت او یعنی نفس که حاد بوده باز باقی است و باصل خود یعنی باراده کل بازگشت مینماید گذشته از اینکه فرد بوسیله تولید میل نوع خود را حفظ میکند و بآن وجه نیز وجود خویش را ابقا مینماید.

بعد از همه این گفتگوها ذات مطلق که آنرا خود هستی و اراده یا نفس یا نیرو یا

(۱) Cause (۲) Excitation (۳) Motif (۴) phenomenes

(۵) Individus (۶) Espèces



## میرحکمت در اروپا

رنجوری بیماران ببیند و در زندانها بگرداند تا آزار و شکنجه زندانیان را بنگرد برده فروشیهارانشانش دهد که بنی نوع او را مانند گاو و خر میرانند و میدانهای جنک را باو بنمایند تا دریابد که اشرف مخلوقات چگونه تحصیل آبرو میکند. چراوصف دوزخ آسان و تعریف بهشت دشوار است؟ از آنرو که آسایش و خوشی واقعی اندک است و رنج و آزار بسیار است یکدم خوشی عمری ناخوشی در پی دارد. از دواج نمیکنی در آزاری میکنی هزار درد سر داری مصیبت بزرگ بلای عشق است و ابتلای بزنی که مردم مایه شادی خاطر میداند در صورتیکه سردفتر غمهاست معاشرت میکنی گرفتاری نمیکنی از زندگی بیزاری بندگی بند و خداوندی صداع مختصر تا جان در تن است از این رنج و مشقت نمیتوان رست زندگانی سراسر جانف کندن است بلکه مرگی است که دیدم بتأخیر میافتد و سرانجام اجل میرسد در صورتیکه از حیات هیچ سودی برده نشده و نتیجه مفیدی بدست نیامده است.



در اینجا چون از عشق اشارتی رفت باید خاطر نشان کنیم که شوپنهاور در فلسفه عشق شرح مفصلی دارد که بوجه علمی و محققاً بیان نموده و ما اگر بخواهیم در آن وارد شویم سخن دراز میشود خلاصه آن اینست که گفتیم اراده بیدار هستی خواهی و حفظ وجود است که چون در افراد قرار گرفته خودخواهی میشود ولیکن این هستی خواهی در موجودات<sup>۱</sup> جاندار بیعای افراد مرادش حاصل نمیشود باین واسطه طبیعت راه بقای نوع را اختیار کرده است و بقای نوع را نتواند و تناسل مقرر داشته و برای تأمین این مقصود عشق را بوجود آورده است که آن هر چند بر حسب ظاهر برای تمتع افراد است برآستی فدا شدن افراد است برای بقای نوع در واقع عشق فریبی است که طبیعت با افراد میدهد و آنها را بهلاک میاندازد برای اینکه نوع باقی بماند و برای هستی خواهی حقیقی خودخواهی افراد از میان میروند و بصورت غیرخواهی در میآید و از اینروست که مقام عشق را برتر از عقل دانسته اند و لیکن شوپنهاور همانکه اشاره کردیم آنرا 'مصیبت میداند نظر بهمین که ناشی از هستی خواهی است و از همین روست که پنجه اش از عقل قویتر است و بنابراینکه شوپنهاور بدین است و هستی را رنج میداند عشق را که مایه هستی است منکر است و زن را که موضوع عشق است دشمن میدارد و میگوید هستی حفظ نمیشود مگر بعمل و کوشش و این رنج است و تمتعی برای انسان نیست جز دمع الم و از نیست که بزرگان دنیا هر وقت بسخن یا بنغمات یا وسایل دیگر احساسات خود را خواسته اند بیان کنند نالیده اند.

با اینحال تکلف چیست و آیا این درد را درمانی هست؟

چون بدبختی همه از اراده است (نفس) یعنی از زندگی خواهی و خود خواهی پس اگر چاره باشد در بیخودی است باید خود را از خویشتن رها کنید رهائی از خویشتن بعیست؟ آیا باید خود را کشت؟ ناخود کشی سودی ندارد زیرا که آن گریز موقت است

از رنج موقت . شخصی کشته میشود اما نوع میماند از آنرو که حقیقت وجود اراده است و اراده فنا ناپذیر است رنجیکه از اینجا بر طرف میکنی جای دیگر سر در میآورد باید کاری کرد که بیخودی در زندگی دست دهد و آن به معرفت است . همین نکته که اگر نفس را پیرو ری رنج را افزون میکنی و آسایش در کشتن نفس است و در بیخودی است .

بیخودی بدو وجه است یکوجه جزئی و موقت و یکوجه کلی و دائم .

بیخودی جزئی آنست که شخص مستغرق هنر و صنعت (۱) یعنی مظاهر زیبایی (۲) شود . در بیان ذات مطلق که اراده است اشاره کردیم که آن اصل واحد در این جهان حوادث و عوارض تکثر و جلوه گر شدنش مطابق نمونههایی است که ثابت و از تبعیت زمان و مکان فارغند یعنی آنچه با اصطلاح افلاطون صور یا مثل خوانده شده است و رب النوع موجودات میباشد جهان این صور بر عکس جهان حوادث جهان وحدت و کلیت و سکون و ثبات و بقا است و هر چیز که بصورت یا مثل یا رب النوع خود نزدیک باشد زیباست زیرا که بوحدت و سکون یعنی کمال نزدیک و از جهان حوادث دور شده است چون میدایم که شرو فساد این جهان از اینجا ناشی شده که ذات مطلق از عالم وحدت و سکون بعالم کبریا و حرکت آمده است پس کسیکه با مثل یعنی با زیبایی سروکار دارد و از جنبه امری و تکثر دور میشود و از خود یک اندازه بیخود میگردد و از دنیا و شرو و شورش یکدم میآساید و مشاهده کمال زیبایی هم بدرستی دست نمیدهد مگر اینکه شخص از خود بیخود شود در آنحال در مییابد که او جزئی از جهان نیست بلکه جهان جزئی از اوست . و چون با این پایه رسید او را داهی میخوانیم و صاحب دها (۳) میگویند و آنکه بر اوستی داهی باشد حکیم واقعی اوست شخصیت خود را دور انداخته از زندگی عادی بر کار شده ز منفع دنیوی اعراض کرده بتهنایی خو نموده ز عوارض تهی و ر حقایق پر شده سبب غریب بودن در دریای زیبایی از هر چیز بی نیاز گردیده در میان مردم حاصر و بی در میان عیست دنیا در ظرش سراب است از آن میگردد و دانشش تر نمیتود خود را آرایش عوارض و خصوصیات شخصی متزه است همه کس را از خود یکی میداند و همه مهر میبرد و هر قدر در این دریا غریق تر باشد از دست و در پندیده که بر بی مردم عادی زندان است آزادی بسر میبرد .

مظاهر زیبایی چه آنکه گفتیم صنعت است و صنایع گرچه همه ر حقیقت یکی هستند چون مظهر زیبایی اند و نظر بر مثل یعنی حقایق دارند و یک ر حساب هر نفس موجود که بکار میبرد مختلفند و هر تب در زندگی صنعت صاحبان پند است (۴) و سپس به جسمه سازی (۵) و از آن بر تر نقاشی (۶) و سپس شعر (۷) و زخمه . مآثر موسیقی (۸) یعنی

Beauté (۴) Art (۱)

(۳) داهی و دها دو ترجمه G n e و بهتر ر ن عصبی ر ی ر ی دها

(۴) Architecture ۶ Sculpture ۵, Architecture ۴

Musique ۸

صنعت آهنگ و نعمات صوتی است .

شوپنهاور درباره دقایق زیبایی (۱) و صنایع و ارباب هنر و صاحبان دها و انوار و اصناف و احوال آنها تحقیقات و بیانات دقیق مفصل دارد که مانند تحقیقات دیگر ناچاریم از تفصیل صرف نظر و بهین نمونه مختصر که آوردیم اکتفا کنیم



صنعت و مستغرق بودن در عالم زیبایی چنانکه گهتیم ، برای دردمان درمان جزئی و موقت است چاره واقعی اینست که شخص بفهمد که بدبختی همه از تکثر است که بهال وحدت عارض شده و اراده کل در اراده های جزئی پراکنده گردیده است و هر فردی خود حقیقت میدانند و خودخواهی و زندگی خواهی بوجود آمده و خودخواهی افراد باهم معارض پیدا کرده و این فسادها برپا شده است انسان باید دریابد که حقیقت یکی است و واقعی یعنی ذات مطلق واحد است و اراده های انفرادی نمایش تحقیقت است اگر شخص باین مقام رسید جدائی از میان میرود و هر کس خود را دیگری و دیگری را خود میباید حس همدردی پیدا میشود سنگدلی میرود و همدلی میآید فداکاری میآید و خودخواهی میرود و اشخاص نسبت بیکدیگر شفقت پیدا میکنند .

شفقت بمعنیه شوپنهاور بنیاد اخلاقت و اگر در دل کسی شفقت نسبت بموجودات دیگر باشد شخصی است اخلاقی بنا برین در واقع شفقت همان عدالت است و خودخواهی ظلم است و از آن رو که خودخواه منکر وجود یعنی اراده دیگران است . شعی عادل و شفیق تصدیق دارد که دیگران هم حق حیات دارند و از روی همین بنیاد نه قواعد اخلاق را که چون معالم سیاست در آمدن و عدالت نامیده میشود میتوان استخراج کرد و بنا بر این باید حس شفقت را پرورد . اما اینجا مسئله اختیار و اجبار پیش میآید که آیا انسان در اراده خود مختار هست یا نه اگر مختار است وجوب ترتب معلول بر علت چه میشود اگر ترتب معلول بر علت حتمی است پس انسان مختار نیست و در اینصورت گفتگو از اخلاق و توصیه بتهدب و تزکیه چه مورد دارد ؟ تحقیق شوپنهاور در این است که در جهان حوادث که نمایش حقیقت است به اصل حقیقت البته رابطه علت و معلول حتمی است پس در اعمال انسان چون نتیجه اراده شخصی است یعنی اراده ای که بهاء تکثر و جهان طبیعت آمده است رابطه علت و معلول حکم مرام است اما حین انسان عمل نیست زیرا عمل ناشی از زندگی خواهی و خودخواهی است و این ناشی تکرر و بودن در جهان حوادث و طبیعت است . حقیقت اراده مطلق است که واحد است و البته آزاد و مختار است چون او خود هستی است و معلول علتی نیست و بهرین گرفتار هیچگونه قید و بندی نتواند بود و اشخاص هم چون مرتبط بحقیقت اند بهرین وحدت دارند و هر قدر باین عالم وحدت نزدیکتر باشند آزادتر و مختار ترند . هر کس





و چون بر نیاید از روزگار مینالیم .

اما بدینی شوپنهاور و نتیجه که از آن میگیرد امری است بکلی شخصی و ناشی از احوال و اخلاق و جزایان زندگی اوست طبعاً سودائی و پسر سوء ظن و حساس و تند مزاج و خود پسند و هر توقع بوده است برای امر معاش احتیاج بکار نداشته و همت بکاری نمیکشیده است بتن آسمانی مایل و در مقابل شاید کم تحمل بوده و محبت مادر نچشیده و در معاشرت با زن ها ناملایمت دیده و این جمله در فکر او تأثیر کرده و باین مچرا انداخته است .

شوپنهاور در اواخر عمر کتاب دیگری بچاپ رسانید بنامیکه میتوان آنرا ملحقات و ضمايم ترجمه نمود (۱) در آنجا نکته سنجیهای لطیف درباره امور دنیا نموده و دستورهایی نیکو برای خوشی زندگانی داده مبنی بر اینکه مال بهترین وسیله سعادت نیست بلکه عقل و علمست و اینست آنچه ممکن است سلطه اراده و خواهش را يك اندازه تخفیف دهد و علم برای نفس مانند دهنه و افسار است برای اسب سرکش و هر چه بیشتر بر احوال نفس خود معرفت بیابیم بیشتر بر او مسلط میشویم آنکس که اقبال بر او مستقر میکند هنری ندارد هنر آنکس دارد که نفس خود را مستقر نماید پس باید بحکمت گرائید و تحصیل دانش همه بکتاب خواندن نیست باید در کارها فکر و تأمل کرد آگاهی بر افکار دیگران نیز البته سودمند است اما اگر بخواهید بدرستی از این راه بهره ببرید اصل نوشته های بزرگان را بخوانید نه نقل و شرح و تفسیری که دیگران کرده اند و خلاصه اینکه برای انسان مغز پر و کیسه تهی بهتر از مغز تهی و کیسه پر است و شرف انسان باینست که چیست نه باینکه چه دارد و معلومات بیغرضانه تنها بوی خوش و عیبری است که بتواند گند و کثافت نفسانیت را بپوشاند .

## فصل دوم حکمای فرانسه

ملاحظه فرمودید که در سده هیجدهم دانشمندان فرانسه در فلسفه بیشتر نظر انتقاد و عیب جوئی نسبت بمذاهب پیشینیان داشتند و فلسفه خاصی اتخاذ نکردند جز یک نفر کندیاک که مذهب مخصوصی آورد و همه اعمال ذهنی و عقلی انسان را ناشی از حس دانست و از این رو او و پیروانش را اصحاب حس خواندیم .

در آواز سده نوزدهم پس از انقلاب بزرگی که در فرانسه روی داد افکار پریشان شد بعضی بمذاهب قدیم فلسفی برگشتند و عقایدی اختیار کردند که با تعلیمات دیس مسیح و مخصوصاً کاتولیک سازگار میدانستند ایشان را بنامی خوانده اند که شاید بتوان اهل سنت (۲) ترجمه نمود . جماعتی دیگر دنباله تحقیقات کندیاک را گرفتند و

(۱) Traditionalistes parerga et paralipomena (۲)

تسرفاتی در آن بعمل آوردند و بنیاد تحقیقات ایشان بحث در چگونگی تصورات و مفهومات بود (۱).

تحقیقات این دانشمندان البته يك اندازہ علم روان شناسی را تکمیل نموده ولیکن آن اهمیت را ندارد که در این مختصر بمعرفی ایشان پردازیم. نخستین حکیمی که در آن روزگار در میان فرانسویان شایستگی دارد که قدری اوقات خود را مصرف او کنیم مندویران (۲) است.

## بخش اول

### مندویران

در سال ۱۷۶۶ زاده و پنجاه و هشت سال روزگار گذرانیده است برخلاف اکثر حکما اهل مدرسه و تعلیم و تعلم نبود بلکه از رجال حکومت و دولت شمرده میشد و طبعش سیاست رغبتی نداشت از معاشرت و رمت و آمد در مجالس و محافل تمتعی نمیبرد و بغلوت نشینی و تکرر مشتاق بود و مطالعه در احوال نفس را دوست میداشت و در آن موضوع تحقیقاتی بعمل آورد که در تأسیس و تکمیل علم روان شناسی اهمیتی بسزاداشته و او را از حکما بشمار آورده است تا آنجا که فرانسویان او را بزرگترین حکیم الهی فرانسه در سده نوزدهم دانسته اند.

با آنکه دو آواز عمر وزیر دست کشیشان پرورده شده بود در او امراعتدالی بتعلیمات دینی نداشت سپس هرچه در مراحل زندگی پیش رفت و بقول خود او هوا و هوس آرام و پرده از روی عقلش برداشته شد بیشتر متوجه دین و امور دینی گردید.

چنانکه اشاره کردیم مندویران اشتغال بعلم را پیشه ساخته بود و مضامین فلسفی را برای تهذیب و تکمیل نفس میکرد و چون صیغتی بی آرام و هوس و شوش داشت همواره در این جستجو بود که نفس بچه باید متکی شود بر آرامی و حوسی و کمال استوار گردد و برای این مقصود شیوه مخصوصی در تحقیق پیش گرفت. این معنی که پیشبیش بعضی از این وجه در نفس نظر میکرد که جوهر است و نیست مصطفی چگونگی جوهر او را مطالعه مینمودند و مصی بخوهریت من صر مشتم و مشتمده و بحر و آثار و عوارض او را میجستند. مندویران در نظر قهر زده خود ز توجه هر نفس را نمیتوان شناخت آن در نفس هم عو رضه و توجه ناپس شعور. مورد صحنی است پس بمشاهده درونی پرداخت یعنی می سیر در نفس خود نگاشت. معموله که که نفس خویش از کجا میآید یعنی آچه هر کس آ ر من میگوید رچه می شود.

زمانیکه مندویران بمصاحبت و مسعی پرداخت در سه هر عمده تحقیقات کند يك نظر داشتند که معتمدی صحاح حس و روح و حصر حقیقت و یکاه مهمونیکه

در ذهن انسان هست ذاتی او نیستند و در نفس بودیعه گذاشته نشده اند بلکه منشأ آنها حس است و در احوال کندياك این معنی را بیان کرده ایم. مندویران نیز این مذهب را پسندیده بلکه مانند بعضی از اصحاب حس بکلی مادی شده و معتقد بود که ذهن لوحی ساده است مانند شیشه عکاسی و تأثیرات و احوال خارجی بر آن وارد و نقش نمیشود و بعضی از آنها میمانند و بعضی محو میگردد و نفس عبارت از این احوال است.

بعضی از محققان هم چیزی که مزید کرده بودند این بود که قوای نفس تنها ناشی از احساسات وارده از خارج نیست بلکه احساسات ددونی خود بدن هم در آنها مدخلیت دارد و مندویران نیز این معنی را دریافت و از خود کشفی بر آن افزود و آن این بود که بسیاری از تصورات انسان تنها از حس ساخته نمیشود بلکه حرکت اعضاء بدن در آن دخالت تام دارد چنانکه اگت توجه شود دریافت میشود که دو عضو از اعضاء بدن که بسیار پر حرکت میباشند یکی دست است و یکی چشم و قسمت مهم علم انسان باشیاء مثلاً جسمیت و نرمی و درشتی و شکل و وضع و ابعاد آنها بواسطه حرکات دست و چشم حاصل میشود مذهب کندياك در باب منشأ علم انسان اگر درست و تمام بود نتیجه این میشد که نفس در تحصیل علم فقط جنبه انفعالیست دارد. ولیکن از مطالعات مندویران معلوم شد چنین نیست بعضی از تأثرات نفس مانند تأثر از رنگ و بوها البته انفعالی ولیکن بسیاری از معلومات هم هست که در کسب آنها نفس جنبه فعالیت دارد باین معنی که بعضی از مانند ادراك شکل و نرمی و درشتی اشیاء برای نفس حاصل نمیشود مگر این که بعضی از اعضاء بدن مخصوصاً چشم و دست را حرکت بدهد تا اشیاء را با حرکت لمس کند یا از نقطه های مختلف ببیند و این حرکات ارادست یعنی ناشی از فعالیت نفس است و اگر درست تأمل کنیم می بینیم تأثر انفعالی با انسان علم نمیدهد و ادراك واقعی حاصل نمیشود مگر این که قوه اراده بکار برده شود و حرکتی صورت بگیرد و ازین رو دانسته میشود که علم روانشناسی با علم وظائف اعضاء بدن نیز مرتبط است.

و از نخستین تحقیقات مندویران این بود که تأثرات انفعالی چون تکرر یافت و عادت شد کند میشود و کم کم نفس از آنها غافل میگردد و حس نمیکند اما تأثراتیکه مربوط بفعالیت نفس و اراده است عکس اینست یعنی بتکرار و عادت قوت میگیرد و نفس و فکر و انسان هرچه از اخلال تأثرات انفعالی آسوده تر شود بیشتر ترقی میکند

گفتیم مندویران در مطالعه نفس میخواست معلوم کند که عام انسان بنفس خود از کجا میآید یعنی چه میشود که هر کس ادراك «من» بودن خود را میکند. نتیجه ای که ازین مطالعات گرفت این بود که منشأ این علم همان قوه ارادی اوست باین معنی که چون بر حرکت دادن عضوی یا چیزی اراده میکند در مقابل این اراده معاوقه و مقاومتی میبیند و برای دفع آن عایق جهد و کوشش مینماید این کوشش و فعالیت که برای دفع معاوقه بخرج میدهد مایه عدم او بوجود خود یعنی «من» یا نفس میباشد و کوشش ممکن

نیست مگر اینکه حرکتی واقع شود و حرکت اراده لازم دارد و نفس یعنی آنکه میگوید «من» همان اراده است پس حقیقت نخستین یعنی امری که تابع امر دیگر نیست و اصالت دارد کوشش یا اراده است عبارت دیگر اراده انسان چون بعاین برمیخورد و برای دفع آن کوشش میکند بوجود «من» پی میبرد و هرچه کوشش بیشتر باشد «من» بشخصیت خود بیشتر متوجه میشود و چون انسان بهیچ چیز علم پیدا نمیکند مگر اینکه ادراک نفس خود را داشته باشد پس کوشش مطلقاً مایه علم است حتی علم هم بفاهیم فلسفی مانند جوهر و قوه و علت و وحدت و هویت و غیره آنها

میان مندوبیران و دکارت میتوان مشابهنی قائل شد از این رو که هر دو «من» یعنی نفس را مبدأ و حقیقت نخستین گرفته اند جز اینکه دکارت پس از توجه بمبدأ بودن نفس آنرا جوهری پنداشت مقابل جسم و در تعریف او گفت نفس جوهری است صاحب فکر چنانکه جسم جوهری است صاحب ابعاد. اما مندوبیران همان اراده را نفس دانست. دکارت گفت میان بدش (فکر دارم) پس هستم مندوبیران میگوید میخواهم (اراده دارم) پس هستم دکارت و حکمای دیگر علم و اراده را حواله عس دانسته اند و زینروست که مالرائشی علت آن احوال را جست و گفت خداست و لایبنتس مناسبت نفس را بدین جست و گفت همسازی پیشین است ولیکن مندوبیران نفس و بدن را زیکی دیگر جدا نکرد و گفت نفس همان اراده است مطالعه در جوهر نفس چنانکه حکمای پیش میگردند پیبوده ست چون جوهر را فهم نمیتوان کرد اصحاب حس هم در اشتباه افتاده ز آن رو که بجای بنکه «من» را از درون مطالعه کنند آنرا مانند آثار طبیعت خارجی نگاشته در تحقیق خود بشیوه علوم طبیعی رفته اند و توجه نکردند که در مورد طبیعی علت و معلول هم مقدار دو امر یابی در پی آمدن دوا مرست و مسبه نیست که مر و لوی در حقیقت علت و موجد مردوسی باشد اما نفس یا رده بحقیقت علت حرکت و موجد است.

چنانکه شاره کردیم مصالحت مندوبیران در باب نفس نشسته که اهمیت دارد و سر رشته درزی بدست هر تحقیق زده و در مؤسسه علم روان شناسی بشمار آورده است ولیکن هر بصری مدد زده و کرده و یک عقیده او در اینکه نفس همان رده ست سحی به است زیر زده مرید لازم در دو خواهندگی بیجوهنده همچون بی موضوع است بیجا و حکای آسان بر مرجه کرد که این مبحث را چگونه مورد تحقیق قرار دهیم

در آغاز سخن گفیم مندوبیران مصالحت در نفس را برقی تحصیر آسان و ضروری آرامی ضبع خود میکرد کون گوئیم در زده در دوری ر سگی و چندین مرحله پیمودند آغاز امر بکلی فسه مددی بر دقت چور چندی گذشت در تمام خلافی رو قیان متمایل شد و مذهب آن گروه پسندید سر جسم در سببی آخر عمر بدست گیریم و لمیمات مسیحی ر دلنشین است و در دیه اثهم مسد عروا فناد تا آجا که رهضی ز

کلماتش چنین بر می آید که تجلیات اشراقی برای او دست میداده است  
ماحصل فلسفه که مندوبیران در اواخر عمر داشت اینست که زندگی انسان سه  
بایه و سه مرحله دارد مرحله حیوانی و مرحله انسانی و مرحله ملکوتی مرحله حیوانی آنست  
که مدار امرش فقط تأثرات حس است همان تأثراتی که بعدی کند میشود در این مرحله  
به «من» بودن خود درست پی نبرده و زندگیانش انفعالی و تخیلی است چنانکه در کودکان  
میبینیم مرحله انسانی مرحله ایست که شخص تعقل و تفکر میکند و اراده و اختیار دارد و  
من بودن خود را بخوبی درک مینماید. مرحله ملکوتی زندگی عینی عشق است و مقامی است  
که انسان از شخصیت و منی گذر کرده جوای انصال بحق میشود زیرا که انسان خدوسط  
میان طبیعت و خداست و باین هر دو طرف میتواند اتصال یابد اگر تسلیم حسیات و انفعالات  
شد در فروترین احوال باقی میماند و اگر قوه روحانی خود را پرورد بخدا نزدیک میشود  
بهر دو وجه شخصیت و منی را از دست میدهد بوجه اول در طبیعت مستهلك میگردد و بوجه  
دوم در خدا فانی میشود.

خلاصه اینکه مندوبیران که در جوانی طبیعتی بی آرام داشت و از آلاشهای بدنی  
آزار میدید و جوای استقلال نفس بود عاقبت رهایی و آرامی خاطر را در فناء فی الله دریافت  
وروی هم رفته میتوان گفت فلسفه مندوبیران را با فلسفه شوپنهاور مناسبتی تمام است در  
صورتیکه مندوبیران بر شوپنهاور زماناً مقدم است ولیکن شوپنهاور هم از تحقیقات  
مندوبیران بیخبر بوده است

## بخش دوم

### ویکتور کوزن

یکی دیگر از دانشمندان که درین دوره باید نام ببریم ویکتور کوزن (۱) است که  
در سال ۱۷۹۲ بدیا آمده و در گذشته است و او در آغاز استاد دانشگاه بود سپس رئیس  
دانشسرا و عضو شورای عالی فرهنگ شد آنگاه داخل در طبقه اعیان گردید و بوزارت  
فرهنگ دولت فرانسه نیز رسید و در وزارت خود تعلیمات ابتدائی فرانسه را براساسی  
استوار نمود مردی متبحر و در نویسندگی و سخنوری نیز زبردست بود در تدریس  
بیانی شیوا داشت و در داستان جوایان تحریک ذوق و شوق فراوان مینمود.  
بواسطه حسن بیان و تشویق و ترغیبی که میکرد و اعتبارات و محبوبیتی که دریافت  
بار از فلسفه را که از سده هیجدهم بعد در فرانسه سر زده بود دوباره گرم کرد اما خود  
فلسفه بدیعی نیاورد بلکه روش التعاضل را پس گرفت

توضیح آنکه ویکتور کوزن مانند لایبنیتس معتقد بود که حکما آنچه را اثبات کرده  
اند درست است و آنجا بخطا رفته اند که چیزی را نفی کرده اند و نیز گمان داشت که در  
حق بق هر معلومی باید بدست آید آمده است و حکمای پیشین گفته اند و کاری که باقی مانده

## فصل دوم

نست که از گفته‌های پیشینیان آنچه درست است اختیار کنیم  
 بعقیده ویکتور کوژن همه افکار حکمای پیشین را میتوان بچهار مذهب اصلی  
 رآورد یکی مذهب اصحاب تصور «۱» (یا اصالت عقل) یعنی کسانیکه معانی و مفاهیم  
 قلبی را حقیقت و اصل میدانند دوم مذهب اصحاب حس (۲) که حس را منشأ علم میندard.  
 سوم مذهب شك و تردید (۳) که گمان دارد علم قطعی برای انسان میسر نیست.  
 چهارم مذهب اهل باطن «۴» یعنی کسانیکه میان نفس و خدا رابطه مستقیم قائلند و برای  
 ترك حقایق واسطه عقلی و استدلالی را واجب نمیدانند و ذوق و گواهی دل را کافی می  
 ندرند و این مذاهب هیچک بتهنایی تمام و درست نیست و هیچکدام را هم مطلقاً باطل  
 میتوان دانست و باید از هر يك 'ز آن‌ها حق را گرفت و باطن را انداخت و این عمل ما پیش  
 زین التقاض خوانده‌ایم و اگر بخواهیم فارسی بگوئیم شاید گل‌چینی مناسب باشد و  
 بطور کلی میتوان گفت تمایل او بجمع آرا و سازش دادن آنها، بایکدیگر بود  
 بنابراین عقیده که تایید اندازه حق هم هست ویکتور کوژن بتاریخ فلسفه اهمیت  
 سیار میداد بلکه آنرا جزء لاینفك فلسفه میگذاشت و درمیان فرسویان او را  
 بنیاد کننده تاریخ فلسفه دانسته‌اند.

گل‌چینی ویکتور کوژن در فلسفه بیشتر از حکمای فرانسه و آلمان و اسکاتلند بود.  
 و آن‌شناسی را مبدأ فلسفه و وسیله برای رسیدن بحکمت علیامیدانست بمشاهده و  
 فكيك امور از یکدیگر و قبس عقلم و لیکن در گل‌چینی مسکن معینی راهم 'ردست  
 میداد و آن تجرد نفس بود که اروپائیان فلسفه روحی میخوانند (۵) در مقابل  
 فلسفه مادی (۶).

در روان‌شناسی عقیده‌اش این بود که قوی شدن تنهاس و رده بست وقوه  
 سومیه در کار است که عقدست و عقول اصولی دارد و آنها را درموردی که از دو قوه دیگر  
 بدست میآید بکار میبرد. اصول عمده عقلم یکی حس شیت (۱) است و یکی اصل  
 جوهریت (۸) پس هر گاه این دو حس را بمجموعه درونی زدی تصبیق میکنیم 'ررك  
 'من' یعنی نفس از آن نتیجه میشود و چون بمجموعه حسی ز حس تطبیق میکنیم  
 جسمانیات و طبیعیات را درش میبینیم و چون میبینیم که این دو قسم موجود خودست خود  
 نیستند جوهر مضیق در میبینیم که او خداست

در حکمت ویکتور کوژن چون دقت کند بوی وحدت و خودم رده میشود زیر و  
 متدبشان قشری مسیحی دست زدی سیه و نیز گفته شده بر

(۱) L'essence est la cause de l'existence

(۲) La cause est la substance et la substance est l'essence

(۳) Le principe de causalité (۴) Principes de causalité (۵)

## بخش سوم لامنه

### لامنه

یکی دیگر از حکمای فرانسه که از نویسندگان بزرگ شمرده میشود لامنه (۱) است (ولادتش در ۱۷۸۲ و وفاتش در ۱۸۵۴) و او داخل در زمرة کشیشان کاتولیک بود اما بسبب عقایدی که اظهار کرد در نزد اولیای دین کاتولیک مردود شد و مخالفت خود را آشکار کرد.

فلسفه لامنه مأخوذ از اصول و اساس مسیحیت است با عقاید عرفانی و ذوقی و خلاصه اش اینکه وجود دو نحوه دارد نحوه نامحدودی که متعلق بذات باری است و نحوه محدودی که متعلق بمخلوقات است.

وجود مطلق وجود مخلوقات را در بر داشته و خلقت همانا ظهور آن هاست. عمل خلقت را خداوند از روی رأفت و محبت کرده و فداکاری نموده است چنانکه مخلوقات هر یک میمیرد تا حیات بمخلوق دیگر انتقال یابد.

وجود مطلق سه جنبه اصلی دارد که هر یک تمام وجودند اما از یکدیگر متمایزند اول جنبه قدرت. دوم جنبه عقل. سوم جنبه عشق و این سه جنبه است که در مسیحیت بعنوان اب و این و روح القدس در آمده است و این سه جنبه در نفس انسان بصورت اراده و عقل و عشق ظهور دارد و در عالم طبیعت بصورت الکتریسته و نور و حرارت در آمده است حقیقت وجود روح است حتی اینکه از جسم هم آنچه حقیقت دارد روح است و ماده حد اوست چون هر چه مخلوق است محدود است پس هر مخلوقی مادی است اگر چه نفس انسان باشد و روح مجرد مطلق جز خدا نیست.

خلقت ظهور تدریجی تصاعدی ذات حق است در زمان و مکان و رو بکمال میرود اما هیچوقت بکمال نمیرسد چو اگر کامل باشد مخلوق نخواهد بود مراحل تکامل از موجودات بیجان آغاز میشود و بموجودات جاندار میرسد در مراحل پست که ماده غلبه دارد عالم عالم اضطراب است هر چه بالا میرود عقل غلبه میکند عالم، عالم اختیار میشود.

بدی و شر وجود حقیقی دارد بلکه اثر محدودیت عالم خلقت است و نتیجه کشمکش میان دو اصل است یکی اصل اتحاد و عشق و گدرو بخدا دارد و دیگری اصل اختلافات و تنافی که سوی خود است پس هر فردی مکلف است که تسلیم اتحاد شود که خود پرستی اصل شر است و آنکه اصل خیر است عشق است.

زیبائی حقیقی ظهور حق است در طبیعت و صنعت بشری که مقصود از آن ایجاد زیبایی است حز تقلیدی از صنع الهی چیزی نیست

اینست نمونه سیر مختصری از تحقیقات لامنه که شرح آن تفصیل دارد اما ضرورت ندارد و این حکیم در فلسفه خود منعقد نموده است و کسی از او پیروی نکرده است





و مسوده محتاج نبود مطالب يك فصل بلکه يك کتاب را هر قدر غامض و پیچیده بود در ذهن جمع آوری و مرتب میکرد سپس يك نفس بنگارش میپرداخت ،  
تصنیف اصلی او همانست که دوره فلسفه تحقیقی نام دارد و درین کتاب فلسفه تحقیقی را بنیاد گذاشته است تصانیف دیگر هم دارد از جمله یکی که موسوم به سیاست تحقیقی (۱) است رسالات دیگر هم در اخلاق و فلسفه و امور اقتصادی تهیه میکرد که عمرش بانجام آنها وفا ننمود و از عجایب امر او اینست که در سالهای آخر زندگی دینانی با اسم دیانت انسانیت تأسیس نمود و جمعی با و گرویدند و در ضمن بیان عقاید او درین باب هم اشاره خواهیم کرد .

### بهره دوم تعلیمات او

## ۱ - مراحل سه گانه علم و فلسفه

اصل منظور اگوست کنت اصلاح هیئت اجتماعی یعنی مدنیت است به عبارت دیگر تأسیس سیاست نیکو و درست ولیکن حصول این مقصود را بانقلاب و تبدیل اوضاع ناگهانی یا زور میسر نمیداند بلکه معتقد است که باید علم سیاست درست شود یعنی عمل و فن سیاست مبتنی بر اساس علمی باشد و افکار با اوضاع مقتضی زمان مأنوس گردد و اوضاع سیاست بر مدنیت مبتنی باشد یعنی بر ترقی معلومات و افکار و آداب که هیئت جامعه دارای فلسفه معین روشنی باشد و سیاست بر آن متکی شود از آن رو که نشو و نمای هیئت اجتماعی قانون واحد طبیعی دارد که نمیتوان مختل نمود اهل سیاست باید آن قانون را بدست آورند تا بتوانند پیش آمد امور را پیش بینی کنند برای اینکه آن پیس آمدها را که ناچار واقع میشود بمجرائی بیندازند که زحمتش برای هیئت اجتماعی کم و بسرقتش آسان باشد .

بعبارت دیگر باید فلسفه تاریخ را بدست آورد زیرا که چون در احوال اجتماعات تأمن میکنیم میبینیم اوضاع آنها استوار نمیشود مگر اینکه افکارشان متوافق باشد و عقاید و اصول مشترکی داشته باشند که جهت جامعه ایشان بوده و آنانرا بیک سو ببرد و در سیر و سلوکشان اختلاف روی بدهد که مانع پیشرفت کارشان نشود و هر قومی باید گروهی از دانشمندان داشته باشد که آن اصول و عقاید را ترتیب دهند و تنظیم کنند و قانده افکار قوم باشند زیرا که تشکیلات و انضامات جامعه بسته بآداب و اخلاق مردم است و آداب و اخلاق مبتنی بر اصول و عقاید ایشان است و دانشمندانیکه باید رهبر جماعت باشند برای تأسیس اصول و عقایدی که پیروی آنها مایه رستگاری قوم باشد و بنیاد هیئت اجتماعی را استوار کند باید در فلسفه تاریخ تأمل نمایند .

بنا بر تحقیقات اگوست کنت از تامل در فلسفه تاریخ دانسته میشود که هر رشته  
 ؟ معلومات انسان برور زمان سه مرحله می پیماید: مرحله ربانی (۱) که تخیلی است مرحله  
 فلسفی (۲) که تعقلی است مرحله علمی (۳) که تحقیقی است. مرحله ربانی آنست که جریان  
 امور طبیعت را ناشی از اراده فوق طبیعت میداند و این مرحله نیز چند درجه دارد: در  
 آغاز مردم بخیل و قیاس بنفس کردن اراداتی را منشأ جریان امور دانسته آنها را در  
 اشیاء مخصوص قرار میدهند و چون آن اشیاء را مؤثر در وجود میدانند برای مساعد  
 کردن آن ارادات نسبت بخود به پرستش آنها قیام میکنند. کم کم چون تخیل انسان قوت  
 میگیرد از پرستش اشیاء منصرف شده موجودات غیر مرئی فوق طبیعی قابل میشود  
 و جریان امور را منوط باراده ارباب انواع و جن و ملک و دیو و پری می پندارد سرانجام  
 در این مرحله چون عقل ترقی میکند معتقد بیک مژر غیبی میشود و بتوحید میگریاید.

مرحله فلسفی آنست که عقل اسان برتجربید و انتزاع توانا شده و جریان امور  
 طبیعت را متناسب بقوای می کند که خودشان نهائی و آذارش آشکار است در این مرحله  
 عقل انسان برای امور و علت فاعلی و علت عائی میجوید و بچوهر های مادی و مجرد  
 قائل میشود و آنجا نیز قوا و علل را در آغاز فراوان میپندارد سپس کم کم آنها را جمع آوری  
 میکند و سرانجام منتهی بیک علت مینماید که آس طبیعت میخواند.

فرق این مرحله با مرحله پیش آنست که استدلال و تعقل جای تخیل را گرفته و  
 تصورات و مفهومات عقلی بجای اشیا و اعدین شسته اند ولی باز فکر مردم دنبال حقایق  
 مطلق باطنی و نهانیست که بدرستی بآنها نمیتواند پی ببرد.

بعقیده اگوست کنت مرحله فلسفی با مرحله ربانی در واقع تفاوتی ندارد فقط  
 صورتش معقول تر است در عوض چون عقل بقاء استدلال و احتجاج و چون و چرا رسیده  
 است کم کم افکار متزلزل میشود و شبهات پیش میآید و رشته های محکمی که زندگی را  
 بیکدیگر پیوند داده بود سستی میگیرد با از هم میگسند و سرانجام وضع زندگی  
 اجتماعی اختلال می یابد پس این مرحله مرحله انتقال از مرل و بمنزله آخر است.

در مرحله سوم که مرحله علمی و تحقیقی است تحلیل و تعقل هر دو تابع مشاهده  
 و تجربه میشوند آنچه معتبر است امر محسوس مشهود است و مردم برین سخن پیوست  
 که علم فقط بر جزئیات تعقیق میگیرد زیر میدانند که در تحریت علم پیست و علم  
 آنستکه جزئیات را تحت کایات درآورد ولیکن مرحله علمی و امور مصبق نمی بردارد  
 چون آن امور مشاهده و تجربه در حقیقت فقط تحلیل و توجیه و تعقل در پیست میشود  
 و تحلیل و تعقی که مبنی بر مشاهده و تجربه شد فقط در علم معتبر و مسلم پیست و تجربه  
 و مشاهده ادراک امور مطلق را نمیکند فقط امور نسبی و محدود میسازد آنچه

(۱) Etat religieux ou ue (۳) Etat theologique

(۲) Etat positive ou scientifique

بر آن بطور مطلق میتوان حکم کرد این است که هیچ امر مطلق نمیتوانیم معرفت پیدا کنیم تنها روابط و مناسبات امور را یکدیگر می توانیم بسنجیم حتی اینکه رابطه علیت و معلولیت حقیقی را نمی توانیم در یابیم و تنها مناسباتی که ما بین امور میتوانیم درک بکنیم مناسبت همبودی (مقارنه) در مکان و پیاپی بودن (تعاقب) در زمان است و این مناسبات است که قواعد کلی درمی آوریم و علم را می سازیم از جواهر و امور مطلق مانند جان و روان و عقل و ماده و علت نخستین که با درک آنها نایل نمی شویم میگردیم و عارضه ها و خاصیتها را که میتوانیم بینیم و بسنجیم و اندازه بگیریم مورد توجه ساخته قواعد و ضوابط آنها را معلوم میکنیم و محقق می سازیم و ازین روست که این مرحله را مرحله تحقیقی میخوانیم

یکی از پیروان اگوست کنت برای روشن کردن مراحل سه گانه علم بر سهیل تمایل میگوید چون مردم می بینند تریاک خواب می آورد و قتی که در مرحله ربانی هستند اکتفا میکنند باینکه بگویند حواس خدا اینست که تریاک خواب بیاورد همینکه بر مرحله فلسفی میرسند میگویند علتش اینست که تریاک قوه تحذیر دارد و باین بیان گمان میکنند حقیقت را دریافته اند اما کسی که در مرحله علمی و تحقیقی است میگوید علتش را میدانم همین قدر تاثیر تریاک را مشاهده و تحریر درمی آورم و با امور دیگر از این نوع میسازم و قاعده کلی میگیرم

لغص اروپائی که ما آنرا تحقیقی ترجمه کرده ایم (۱) و تحقیقی هم شاید بتوان گفت چندان معنی در بر دارد یکی اینکه موضوعش امور محقق است یعنی امور مشهود محسوس که وجود آنها موضوع فرض و خیال نباشد دیگر اینکه بحث آن برای رده گانی سودی می بخشد و قیل و قال بد حاصل نیست دیگر آنکه مباحث آن محقق و مسلم است و محل اختلاف و شبهه و تسکین نیست و نیز روشن و مصرح و مشخص است و ابهام و اجمال ندارد دیگر اینکه مست است و در مقام بھی اموری که محل اختلاف است نباشد و مهیم و صوریرا که در مرحله ربانی و فلسفی ذهن مردم حلوه گر شده رد نمیکند و دلت داری ، جوهر مادی یا مجرد و نفس و امثال آنها را مگر نمیشود فقط میگوید چون میتوانیم - پیر محقق که موضوع بحث قرار نمیدهم.

دری در هر یک از این سه گانه نوعی از فلسفه ساخته میشود که متناسب با آن مرحله است در مرحله محسوس فلسفه دینی و ربانیت در مرحله دوم فلسفه ما بعد طبیعت است در مرحله سوم فلسفه علمی و تحقیقی است. تاریخ تمدن ما میسازد که دوره فلسفه ربانی و فلسفه ما بعد طبیعت پیموده شده و امروز دیگر ادهان و افکار بانه قلع است و فلسفه تحقیقی را اقتضا میکند و آن هنوز ساخته نشده است و از انزوست که حور مردم پریشان گردیده و سرگردانی روی نموده و در افکار هرج و مرج دست داده

و جامعه سستی گرفته است .

تا وقتی که فلسفه ربانی قوت داشت و مردم بر آن اعتماد میکردند احوال اجتماعی و سیاسی منظم و تکلیفها معلوم و مشخص بود ملادر اروپا در قرون وسطی که مذهب کاتولیک بر افکار تسلط داشت این نعمت برای هیئت اجتماعی فراهم بود ولیکن مرحله فلسفه ما بعد الطبیعه در رسید و آن نیز در آخر منتهی بچون و چرا گردید و رشته بگاگی گسیخته شد و احوال مردم باضطراب افتاد و چون باز گشت بآن مراحل ممکن نیست بناچار باید فلسفه تحقیقی یعنی علمی را بخواهیم تا بتوانیم برای مدیریت و سیاست و زندگی اجتماعی بنیادی استوار بگذاریم و علم مدیریت را بسازیم .

حق اینست که مرحله تحقیقی علم را حکمی بودن آغاز کرده اند و لیکن شیوه فلسفی (یعنی ما بعد الطبیعه) بردایشان غالب بود و مخصوصا پیروان ارسطو این شیوه را داشتند و روش تحقیقی را مهم نگاشتند تا در سده شانزدهم و هفدهم فرسیس بکن اسکلیسی و گالیله ابطالیائی و دکارت در سوی با میدان تحقیق نهادند و این دورا خوبی باز گردید ولیکن باز در سده هفدهم و هیجدهم شیوه فلسفه ربانی و ما بعد الطبیعه یکسره بر بیفتاد و هر چند روش علمی تحقیقی در این دوره پیشرفت نمایی کرد فلسفه تحقیقی هنوز ساخته نشده و مقصودی که از آن در نظر ست بعمل نیامده ست .

## ۲ - طبقه بندی علوم

پس غرض اگوست کنت اینست که تکمیل کننده مساعی بیکن و دکارت شود و فلسفه تحقیقی را تأسیس و افکار را در مرحله تحقیقی مدرستی متمم کند تا مدیریت و احوال هیئت اجتماعی ارتشویش بیرون آمده کمی که در حور و ست برسد و چون فلسفه تحقیقی همان فلسفه علوم است و علوم در سیر مرحله ربانی و ما بعد الطبیعه مرحله تحقیقی همه یکسار پیش نیامده و سرعت تحولش یکباره بوده ست اگوست کنت علوم را باین طریقه بندی نموده و آنها را شش قسم قرار داده است از یغزار :

- ۱ - ریاضیات ۲ - هیئت و نجوم ۳ - طبیعی ( فیزیک ) ۴ - شیمی
  - ۵ - جان شناسی ( معرفت حیات ) ۶ - طب و مدیریت ( معرفت حور و هیئت حسیه )
- و به این تقسیم راجع علوم صریح ست زیرا که صریح و صوری علمی را در پاره فلسفه بیرون است هر چند مدتی آنها هم علوم صریح گرفته میشوند و بیرونی که در آنها قاعده کلی استخراج میشود مانند علوم ریاضی و هیئت و نجوم و شیمی در بعضی

مصور بصر نمیشد

صی که اگوست کنت در صنفه بندی علوم از هر رشته ست بستاند علوم ساده و بسیط را آنها که ترکیب و تقصیص بیشتر ست مقدمه چند بکه رسوا رضیکه

موضوع علومند آنها که تفضیل و خصوصیت و ترکیب و اختلافشان بیشتر است متکی بر عوارضی هستند که ساده تر و بسیط ترند و آنها را میتوان تابع اینها دانست یعنی امور ساده و بسیط مبدأ و مبنای امور مرکب و مختلط میباشد و دریافتن آنها هم آسان تر است پس علمی که از همه بسیط تر است بر همه مقدم است و هر علمی حقایق ماقبل را می گیرد و حقایق دیگر بر آن میافزاید چنانکه میبینیم ریاضیات متکی بر هیچ علم دیگر نیستند و موضوعاتشان ساده ترین امور است و همه علوم دیگر محتاج به معلومات ریاضی میباشند و علوم نجوم و طبیعی در واقع همان معلومات ریاضی است که در جسم بکار برده شود و شیمی را میتوان فصلی از فیزیک دانست و جان شناسی یعنی معرفت حیات هم وجهی از شیمی و فیزیک است و علم مدنیت یعنی چگونگی زندگی زندگانی اجتماعی وجهی از معرفت حیات میباشد و در واقع علوم همه شاخه های یک تنه هستند و بنا بر این بعقیده اگوست کنت میتوان گفت سراسر جهان ساختمانی است از اجسام در تحت قواعد ریاضی و علوم می که نام بردیم جامع همه معلوماتند و ترتیب پس و پیش آنها هم چنانست که بر شمرديم اما این ترتیب نظر به پیش آمد طبیعی و زمانی است چه مبدأ همیشه ساده و بسیط است و منتها مختلط و مرکب است و لیکن اگر نظر با اهمیت داشته باشیم آنکه مختلط تر است مهمتر است چنانکه از همه مهمتر علم دین است که منظور و مقصود اصلی است. و نکته دیگر اینکه علم هر چه بسیط تر است زودتر در دو مرحله اول را میپیماید و مرحله سوم میرسد چنانکه ریاضیات از دیرگاهی بمرحله علمی و تحقیقی رسیده و هیئت و نجوم و طبیعی و شیمی در قرون اخیر وارد این مرحله شده اند و جان شناسی تازه پابان مرحله گذارشته و علم مدنیت که آخرین و مهمترین علوم است هنوز اساس علمی را در نیافته است و منظور اگوست کنت اینست که این علم را هم بمرحله تحقیقی برساند تا فلسفه تحقیقی که باید بنای درستی و بهبود احوال جامعه باشد کامل شود.

اگوست کنت پس از شماره علوم بترتیبی که ذکر کردیم در کتاب معروف خود موسوم بدوره فلسفه تحقیقی علوم مزبور را یک یک مورد بحث قرار داده و شیوه و روش اصول و کلیات آنها را بیان میکند و هر یک از آنها را منقسم بتقسیماتی مینماید و تحقیقاتی در آنها بعمل می آورد که اگر ما بخواهیم در آن وارد شویم سخن دراز میشود و جای آن هم اینجا نیست و آنچه از تحقیقات او مقبول است مرور در ضمن کلیات هر یک از علوم یا در فلسفه و منطق علمی امروزی بیان میشود بعضی از آن تحقیقات بزرگی هم ندارد و از گفته پیشینیان گرفته شده است و کار بدیعی که اگوست کنت کرده هم اینست که شیوه علم تحقیقی را بخوبی بساز نموده و علم را سازمان داده و از کلیه فنون یک مجموعه و از آن مجموع یک فلسفه ساخته است و بعقیده او همه امور طبیعت و آنچه متعلق با ساس است در تحت یک اصل و یک قاعده کلی در نمی آید اینقدر هست که همه علوم را میتوان به یک روش در آورد و علم باید جامعیت و کلیت فلسفه را داشته باشد و فلسفه

باید استحکام علم را دارا شود و فلسفه جز مجموع علوم که یکجا گرد آورده شود حاصل و نتیجه آنها چیزی دیگر نتواند بود.

شیوة تحقیق علم البته در کمال استحکام و اعبار است ولیکن اگوست کنت در این باب براه افراط رفته و بر عقاید او اعتراض و انتقاد هم بسیار شده و بعضی از آن ها حق است مثلاً گفته اند شیوة علوم تحقیق را بیش از حد لزوم بسط داده تا آنجا که امور اخلاقی و دینی را هم از آن خارج نکرده است و روی هم رفته طبقه بندی او از علوه نه کامل است نه بروجه صحیح است چنانکه مباحث مختلف روان شناسی را در ضمن جان شناسی و علم مدنیت مندرج ساخته و جزء علوم شماره نکرده و فنی مستقل نداشته است از آن رو که معتقد نبوده است که در نفس و قوه عقل بتوان مضامین درونی کرد و میگوید در صورتی که ما همه امور را بعقل میسنجیم عقل را بچه میتوانیم بسنجیم و نیز علوم را زیکدیگر پر جدا دانسته و حد وسطی میان آنها قائل نشده است بسبب اینکه تحول موجودات معتقد نبوده و انواع را بکلی از یکدیگر متمایز پنداشته است و حال آنکه دانشمندان امروزی معتقدند باینکه میان موجودات جاندار و بیجان و همچنین میان گیاه و جانور این حدود فاصل قطعی نمیتوان یافت و نیز میدانیم که قوه الکتریسیته و نور و حرارت هم یک منسب دارند و از خطاهای بزرگ اگوست کنت اینست که زید عمی شده و عموماً متحصص بر مووری دانسته است که سود دنیوی آشکار دارد مثلاً جستجو 'راحوال' در وی سترگ و تحقیق در عوالم ماوراء عالم شمسی و تفتیش در ساختمان درونی جسم و حرع خرد بپیدی آن و دنبال کردن از موجودات ذره بینی و فرضیهی بزرگ شمسی رقیل فرسلا بلاس در هیئت عالم و فرض لامارک در نشو و ارتقای جاندار و مسائل بن مسال را پیچوده شمرده و از دائره علم بیرون پنداشته است

این اعتراضات بجای خود ولیکن اصولیکه گوشت کشت بری عمه احیدر کرده امروزهم مقبول و مسلمست یعنی از یکطرف دأشمنان شب در د که در ۶ به سیوم تحقیقی پیشرفت و ازطرف دیگر بنیادی که او برای ضقه نعتی عموم بهسمد کرده مصدقست و فقط اصلاحات جزئی در آن بعمل آورده اند

در هر حال چنانکه پیش گفته اند گوشت در تقسیم و صفت از عموماً در دست  
باینکه از عوارض و اثر طبیعت آنها که سانه ترند در ضو و نور و در ۱۰۰۰۰۰ و ۱۰۰۰۰۰  
هم مقدمه واقع میشود و کم کم میرسیم به موری که صور و تقصیر و حذای و ترکیب و  
تفقدشان بیشتر است و هر یک از عموماً متاخر مبتنی بر عموماً بوده و در آنجا است که  
کمیت و مقدار و عدد بسیارترین امورند و بدین و صفت و ترکیب است که کمیت است  
مقدمه همه علوم است و پس از آن علم به حوال اجسام بیجان است که ترتیب و جهت و عمق و  
نجوم و علم فیزیک و علم شیمی است که میرسیم به حوال جسم و در آنجا که صورت و  
تفصیل و تفقدشان بیش از اجسام بیجان است و به همین جهت معرفت حیات و علم طبیعی

که گذشته از تفصیل و تمعیدش مبتنی بر علم باحوال اجسام بیجان است بعد از آن‌ها می‌آید.

و از این پنج علم ریاضیات دیری است که مراحل اول را پیموده و مرحله تحقیق رسیده و هیئت و نجوم در رسیده شانزدهم و فیزیک در رسیده هفدهم و شیمی در رسیده هیجدهم وارد مرحله تحقیق شده و اکنون درست در آن مرحله سیر مینمایند. جان‌شناسی را هم میتوان گفت تازه باین مرحله قدم گذاشته است. (۱)

از میان موجودات جاندار کامل‌تر از همه نوع بشر است و بشر بهیئت اجتماع زندگانی میکند پس آخرین و مهمترین علمی که خاطر ما را میتواند مشغول کند علم بچگونگی اجتماع بشر است که همه تحقیقات آگوست کنت و تأسیس فلسفه تحقیق مقدمه آن علم بود.

### ۳- علم مدنیت

تأسیس معرفت چگونگی اجتماع بشر از مفاخر آگوست کنت است و او بزبان فرانسه نامی برای این علم جعل کرده است (۲) که ما برای احتراز از درازی لفظ آنرا علم مدنیت ترجمه میکنیم.

البته بسیاری از دانشمندان پیشین از حکمای افدمین تا زمان آگوست کنت در قواعد اجتماعات بشر نظر کرده بودند و تحقیقاتشان بنام حکمت عملی تدوین شده بود ولیکن دانشمند فرانسوی از وجه دیگر در این موضوع وارد شد و آنرا ما سنده علوم متقدم بشیوه تحقیق در آورد و مبنی بر مشاهده و تجربه کرد و احکام کلی در آن دریافت و در شمار علوم نظری قرارداد و چون ما آنرا علم مدنیت خواندیم نباید با سیاست مدن مشتبه شود چه سیاست مدن موضوعش فقط یک قسمت از موضوعات علم مدنیست که آگوست کنت تأسیس کرده است و علاوه وجه دیگر دارد.

کتاب فلسفه تحقیق آگوست کنت که شش مجلد کلان است نصف بیشترش در علم مدنیت است گذشته از اینکه کتابها و رساله‌های دیگر نیز در این موضوع تصنیف کرده است زیرا که در این فن مانند فنون دیگر کلیات و بیان روش علم قانع نشده بلکه بنیاد آنرا نیز ریخته و نظریات مربوط بر روان‌شناسی و علم اقتصاد و اخلاق را در آن مدخلیت داده و در این جمله از نظر فلسفه تاریخ تحقیق کرده است و یقین است که مادر این مختصر نمیتوانیم علم مدنیت را بار بمائیم و باید تنها بعضی نکات برجسته از تحقیقات آگوست کنت اکتفا کنیم.

عقیده آگوست کنت وقوع قضایای تاریخی را بخواست خدا توجیه کردن کافی

(۱) این بیان راجع به دستان پیش است که آگوست کنت این تحقیقات را میکرد و در ... یکصد سال علم جان‌شناسی بدرستی بر مرحله تحقیق در آمده است.

(۲) Sociologie و گاهی هم آنرا Physique sociale میخوانند

نبست و باید دانست که آنها بمقتضیات مراحل مختلف زندگانی اجتماعی و مدنی مرتبط میباشند و نظریاتی را که از شواهد تاریخی استنباط میشود باید قوانین کلی طبیعت بشری سنجید و تطبیق نمود که اگر موافق نباشد صحیح نخواهد بود زیرا که جریان احوال سیاسی قانون معینی دارد و آن قانون را باید بدست آورد تا بتاریخ بتوان غنیمت داد و وقایع تاریخی را بتوان در تحت انضباط در آورد.

هیئت های اجتماعی را میتوان بدن انسان و حیوان تشبیه کرد و همان موافقت و سازگاری که در اعضای بدن لازم است تا زنده و سالم بماند در اعضای جماعات هم واجب است و همچنانکه جان شناسی يك علم است که بفصول و ابواب تقسیم میشود عدم مدنیت هم يك علم است که تاریخ و سیاست و اقتصاد و روان شناسی و غیره آن ها فصول و ابواب آن میباشد

در موضوعات هر علم که وارد میشویم مبینیم امور متعلق بآنها دو قسم است سکونی (۱) و حرکتی (۲) سکونی اموری است که لازم وجود هیئت است و انتظام هیئت (۳) بسته باوست و حرکتی اموری است که لازم تحولات هیئت است و ترقی (۴) هیئت بسته بآنهاست. مثلا علم بدن دو قسم است علم تشریح و علم وظائف اعضا علم تشریح معرفت اعضای بدن است که لازم وجود و انتظام هیئت بدن میشود و علم وظائف اعضای معرفت عملیات و حرکات اعضا است که تحولات و ترقیات بدن از آن نتیجه میشود پس تشریح علم نامور سکونی است و وظائف اعضا علم نامور حرکتی است

در هیئتهای اجتماعی همچون مانند بدن میباشند همین دو قسم مورد منظور است و هر دو قسم بیکدیگر مرتبطند انتظام بسته بترقی است و ترقی بسته بانتظام است

تحقیق امور سکونی مختصرش اینست که مدنیت سه عضو اصلی دارد اول افراد اشخاص. دوم هیئت خانواده. سوم هیئت اجتماعیه مدنی

اینکه بعضی گفته اند اجتماع بشر بواسطه اینست که اگر دسود خود در جمعیت دیده اند درست نیست زیرا تا اجتماع نمیکردند سودمند بوداش معبود میشد حق نیست که در نهاد انسان دو تمایل هست یکی خودخواهی (۵) و دیگری غیر خود خواهی (۶) که دشی ز نواطف قلبی است و آن از عوامل نیرومند ضرورت انسانی میباشد.

نخستین اثر ضرورت غیرخواهی و دشته قلبی تشکیلاتی داده شده است در این هیئت کوچک انسان بنعمت همکاری و دینیه تربیت و موسوعیت ربح رزده و مشرب کرده برای زندگانی اجتماعی مستعد شده و لزوم تقسیم کارها بین افراد کرده و هیئت اجتماعی را کم کم وسعت داده تا آنجا که برای نصیب و خوب مسمی تسکین حکومت و دولت شده است.

پس تأسیس مدنیت نتیجه حس غیر خواهی است که قوه عقیده را در صمیمه

(۱) Stanque (۲) Dynamique (۳) (۴) (۵) (۶) Altruisme (۷) Egoisme  
است که است تحت حمل کرده است



میشود و بر حس خود خواهی غلبه میکنند و بصورت نوع پرستی درمیآید و نقای نوع را بمنزله دوام و بقای شخصی خود مییابد.

پس مبدأ علم اخلاق هم بدست آمده و دانستیم که مایه اخلاقی همان غیر خواهی است و این مایه اخلاقی پرورش عواطف و تربیت قوه عقلیه قوت میگیرد و سرانجام مینیم نیکی احوال و ترقی نوع بشر متناسب ترقی قوه علمی اوست که همواره حس خود پرستی را مغلوب حس نوع پرستی نماید و پرورش مغز با پرورش دل همراه باشد

نکته مهم اینست که امور مختلف مدیت همه بهم مربوطند و هر چیز که در یکی از آن امور تأثیر کند در امور دیگر هم مؤثر میشود و ترقی بعضی از احوال بدون ترقی احوال دیگر صورت پذیر نیست. اخلاق و افکار و آداب و قوانین و تأسیسات همه بر یکدیگر تأثیر دارند و تحولات آنها باهم مرتبط است و احوال مدیت را بقوه حریه نمیتوان تغییر داد.

اما تحقیق امور حرکتی نیادش همان است که پیش ازین در باب احوال عقلی و علمی اسان گفتیم که سه مرحله را میپیماید و ترقی نوع اسان سته بهمران علیه حنة اسابی بر حنة حیوانیت و مدبر اصلیش در حه مشاعر و مدارك و قوه عقلیه است و در هر حال احوال مدنی و سیاسی و هیئت های اجتماعی به مراحل سه گانه ربانی و فلسفی و علمی مطابق است.

بطر اگوست کنت درین تحقیقات بهیئتهای اجتماعی و مدست اروپائیان است با رین میگوید سیاست و حکومتیکه مطابق با مرحله ربانی است روح حسگی (۱) دارد و همو ر حس خود پرستی مردم در آن مرحله عالست و مدار امر بر دو حورد و حك و حدالست این مرحله در اروپا در قرون وسطی جاری و کمال و حس انتصامش هگامی بود که مذهب کاتولیک قوت و روح و عمومیت داشت و در موقع خود رین و حه احوال مدیت بود پس از آنکه دوره ربانی سپری شد و در سده شانزدهم و هجدهم مرحله فلسفی بیس آمد احوال حکومتی و سیاسی مرحله حقوقی و قانونی و برابری و مردمان دسال تحصیل حقوق و اختیارات رفه داکون که مرحله علمی و تحقیقی رسیده ایم احوال مدیت در تحت تأثیر صنایع و پیشه وری و چگونگی تولید ثروت و ایجاد محصولات و کالای کارخانه ایست و تمین تکالیف مقدم بر تشخیص حقوق و اختیارات است و حواس همه متوجه حل مسائل اجتماعی و مناسبات کارگران و کارفرمایان میباشد که چه ترتیبی باید فراهم شود تا عامه مردم نتواند کار نکند و بر قوه عقلیه خود ر پرورش دهند که اساس ترقی مدیت هماست

تحقیقات مهم اگوست کنت این بود که در کتاب دوره فلسفه تحقیقی تفصیل آورده و ما نهایت احتصار گذارندیم این مقدار از تعلیمات او هر چند بی عیب و نقص هم نیست در اذهان تأثیر عمیق بخشیده و میتوان گفت جریان افکار را تغییر داده و هم اکنون مدار تحقیقات علمی میباشد فلسفه او هم که در سراسر سده نوزدهم کاملاً محل توجه بود و دانشمندان

بزرگ بدان گرویده بودند هنوز با تصرفات جزئی که در آن بعمل آمده طرفداران بسیار دارد و شاید بتوان گفت که اصول آن فلسفه متروک و منسوخ نشده است و در حصول آینده باز از این مبحث گفتگو خواهیم کرد.

## ۴- دین انسانیت

در شرح حال اگوست کنت اشاره کردیم باینکه در سالهای آخر عمر دوق مبحث چشید و حالش تغیر کرد البته اصول عقاید علمی و فلسفی خود را از دست داد و لیکن همان اصول را بنیاد عرفان مآبی ساخت و بر آن بنیاد دینی بنام دین انسانیت (۱) بنا کرد و معبدی برپا نمود و عباداتی مقرر داشت که این جمله در بطراهل علم شکست بود و اکثر اعتقاد کردند که دوباره دماغش احتلال یافته است و بعضی ادیبان او را این قسمت از او جدا شدند و لیکن طاهر آذرکار او شایسته عوام فریبی و جاه طلبی و مسعت پرستی برفته است و بهر جهت تعلیماتی که اگوست کنت در آن دوره طاهر گرد خود دیوانگی باشد خواه فردا یکی امری بدیع است و سراوا را است که مختصری در آن باب بگوئیم

در فلسفه تحقیقی بیان شد که دو امر قوی در وجود انسان مؤثر است یکی حس و عاطفه یا عشق دیگری عقل. بصورت دیگر دلد و دماغ (دوم و اول) و بر گفته شد که در آغاز امر انسانیت دل بر مرعبله داشت یعنی عواطف و احساسات بر عقل مستطود و لیکن که که معر قوت گرفت و دل را تابع احکام خود ساخت اکنون هنگام آن رسیده است که دل بر قوت گیرد و مغز را رهبری کند و آن مقصود تسبیب است میتواند حاصل شود زیرا سببکه معلومات امروزی ما را در بن عالمه حقیقت نتواند راهی گیرد و جامع گردد و چون دین است مستلزم تصدیق بوحودیکانه ایست رتر ره که کس که کیه رنگی مردمه تبع و شود در این مرحله تحقیقی که هستی بچین و خودی حیات است تو مودس گوست کنت است کلی را که افراد گذشته و حال رانیده اعصابی است و در دوره رفی و سعادت روح شر کوشیده اند و توان وجود واحد موضوع علم در دین و وجود کس (۲) معهود و خود را امام یا پیغمبر (۳) اند میدانند

در دین انسانیت عبادت آن است که به تدریس و تدریس است و در هر یک از اینها کس تا کما رسد رعایت و تدریس کند که چنانچه در وجود انسانیت است در کمال مصلحت انسانیت تدریس است و مردم را در هر یک از اینها تدریس است و هستند که خدمت بوع میکنند و شرف هر کس در تدریس است و در هر یک از اینها تدریس است یعنی خدمتگزار انسانیت بوده و دانش و کمالش همواره مودع و فصاحت و تکمیل انسانیت باشد و خلاصه که مقدس ترین کار و مهمتر از آن در دین انسانیت پرستی است

چون اهمیت عاطفه و احساسات قلبی دانسته شد پس صنعت و هنرهای زیبا در جامعه مقامی والا دارد و اولیای دین انسانیت که مقتدا و رهبر میباشند باید حکمت و شعر را جمع داشته باشند و مردم را در ایمان باین سه اصل راسخ کنند که در انسانیت عشق مبدأ است و انتظام مبناست و ترقی غایت است.

در حوزه دیانت انسانیت زن مقامی بلند دارد بسیارست نباید پیرداز دام او وظائف مهم دیگر بر عهده اوست و باید مرد را مهذب کند و برای این منظور باید پرورده شود. اگر در دین انسانیت بهمین اصول که باختصار بآنها اشاره کردیم اکتفا شده بود چندان سخیف نمی نمود ولیکن اگوست کنت آداب و سنتهایی هم مقرر داشته است که بیشتر حق بکسانی میدهد که او را در سالهای آخر منبسط دانسته اند و بنا برین شرح آنها را بیفایده میدانیم همینقدر گوئیم اکثر آداب مذهب کاتولیک را تقلید کرده و رنگی دیگر بآنها داده است چنانکه در باره دین انسانیت گفته اند همان مذهب کاتولیک است که نام عیسی را از آن برداشته اند و بعضی گفتند همان مذهب کاتولیک است که کلاه علم بر سرش گذاشته اند.

عجب اینکه دین انسانیت قسمی که اگوست کنت مقرر داشته در بسیاری از کشورهای اروپا و آمریکا پیروانی هم پیدا کرده که محافلی تشکیل داده و بآداب و سنن آن دین عمل نموده و هنوز هم میکنند و در پاریس خانه اگوست کنت را کعبه دانسته و معشوقه ناکام او را مانند مریم عذرا مینگرند و عجب تر اینکه بعضی از اولیای این دین از دانشمندان و مردمان بزرگوار بوده اند.

با آنکه آداب و مناسکی که اگوست کنت برای دین انسانیت مقرر داشته بنظر اهل تحقیق سستیف مینماید تا آنجا که شبهه منبسط بودن اورفته است ولیکن بعضی از صاحب نظران هم معتقدند که از آن امر نباید اینقدرها شکفتی نمود و نباید حکم کرد باینکه تأسیس دیانت با تنظیم علم و فلسفه تحقیقی منافات داشته است باید بخاطر آورد که اگوست کنت از آغاز نظرش اصلاح هیئت اجتماعی بود و فساد جامعه را درین یافته که عقاید دینی مردم سست شده است و همواره مذهب کاتولیک را میستود که اساس متمنی بوده و تا وقتیکه متبع بود جامعه اروپا از حیث آداب و رسوم و اخلاق بدرستی انتظام داشت ولیکن پس از سیری که مردم اروپا در این سصد سال اخیر کرده اند بمقتضای قانون حالات سه گانه که پس ازین بیان کرده ایم بازگشت بسوی آن مذهب حرکت قهقرائی خواهد بود و وقوعش محالست زیرا که مذهب کاتولیک متکی بر فلسفه ربانی و مابعدالطبیعه است و امروز این دو مرحله ضعیف شده و دنی که بر آنها متکی باشد هر چند در زمان خود سودمند بود این زمان پیشرفت ندارد و از طرف دیگر هیئت اجتماعی جهت جامعه میخواهد وجهت جامعه دهر حاد دیانت و از آن گریز نیست ولی امروز دیانت باید بر فلسفه تحقیقی مبتنی باشد زیرا که هیچ دینی مقبول و متبع نمیشود مگر اینکه دانشمندان عصر نپذیرند و ادیان

پیشین هم بهین نحو رواج یافته که دانشمندان آن زمان پذیرفته اند و عامه بنا بر حسن ظنی که بآنان داشته اند پیروی کرده اند و امروز دانشمندان از مرحله ربانی و مابعدالطبیعه گذر کرده اند و دیوانتی که آن ها از روی عقیده و ایمان بتوانند بپذیرند جز اینکه با علم تحقیقی سازگار باشد چاره ندارد اینست که اگر گوست کنت ابتدا فلسفه تحقیقی را تأسیس نمود سپس دین انسانیت را بر آن مبتنی ساخت بنا بر این اینقدرها هم سزاوار تخطئه نیست چه اولاً او دین را بآن معنی که قدمای گفتند که از عالم غیب آمده نگرفته است و امری معقول قرار داده است ثانیاً دیانت را برای استواری بنیاد مدنیت و هیئت اجتماعی واجب دانسته است و این عقیده را موجه ساخته و از کجا که اشتباه رفته باشد ؟

این بیانات بطور کلی شاید صحیح باشد اما بعد از آنکه همه را تصدیق کردیم يك حرف باقی میماند که اگر اصولی که مذهب کاتولیک بر آن بنیاد شده با احوال مرحله فلسفه تحقیقی تناسب ندارد در آداب و مناسک مذهب کاتولیک نیز همین سخن می رود و اگر تأسیس دین انسانیت بجا بوده آداب و مناسکش را هم میبایست با مکار دورۀ تحقیقی سازگار کرده باشند و جای انکار نیست که در ده دوازده سال آخر عمر سلطان عشق در ملک وجود اگر گوست کنت خیمه زده بود و بار دیگر «معلوم شد که عقل ندارد کیهانی» مگر اینکه بگویند در این طریق «خلق مجنونند و مجنون عقل است»



فکر اصلاح احوال هیئت اجتماعی و مدنیت در سده نوزدهم در فرانسۀ مختصر به اگر گوست کنت نبوده است چند نفر دیگر هم بوده اند که مخصوصاً از نظر اقتصادی خواسته اند از روی تأمل و اساس علمی امور مردم را از جهت زندگی مدنی بهبود دهند و از این رو آن در شمار حکما می آورند و یکی از شخص در حکمت نصری تحقیق نموده که قابل ذکر باشد ندارند در حکمت علمی مبنی در مورد حتمی هم نمی گویند که اصلاح کرده اند چند طرف توجه نگردیده و بموقع عمل نمی رسد اگر تمامه دورۀ کرده و عمومیت نیافته و تأخیری در زندگی مردم سموده است و میروم بتفصیل آراء ایشان بمیگردانیم همیقدر گوسزد میگوید که همه عمر از شخص بیشتر از دیگران زده میشود یکی همان سن سیمین (۱) است که در حواله گوست کنت و سره زده و اصول مسلک او این بود که قاعدتاً در هر مؤلفی در هر سده و در هر وقت باید بوسیله ستغابکار معاش کسب و معاش و بهر چه به مردم و مناسک و مناسک بتشخیص دولت تقسیم شود و میر و مردم هر کس را به دولت معین کند و در آن سده بود و در ۱۸۲۵ در گذشت

یکی دیگر روز ۱۲ به دشتۀ ست ۱۱۷۰۲ تا ۱۱۸۱۹ و عیبه و عیبه بود که هیئت های جمعیه به کوچت شد و وسعت و جمعیت آید و به قصد معرفی

باشد که اعمال افراد هر هیئت حوائج آن هیئت را از حیث امور معاش کاملاً بر آورده کند و در این هیئت‌ها همه افراد شغل را که مناسب حال خود میدانند با آزادی اختیار کنند. قوربه جمعیت این هیئت‌ها را هزار و شصت و بیست نفر معین کرده و آن‌ها را فالانژ (۱) مینامید و محلی که برای این جماعت میبایست تهیه کنند فالانستر (۲) خوانده اند. بعضی از پیروان او در آمریکا یک فالانستر تأسیس کردند ولی چندی بیش دایر نماند یکی دیگر پرون (۳) (۱۸۰۹ تا ۱۸۶۵) نام داشت و او اساس مدنیت را چنین مینداشت که اشخاص با آزادی برای کار با یکدیگر مجتمع شوند و غیر از آلات و ادوات کار سرمایه نقدی نداشته باشند و مزد کارگران همه یکسان باشد و حاکم و محکومی هم در میان ایشان نباشد و خودش زندگانی کنند. رای‌های این اشخاص بنظر عجیب می‌آمد و بهین جهت پشرفت نکرده و لیکن نام ایشان باقی مانده است بواسطه اینکه این عقاید را از روی اصول و مبانی فلسفی میخواستند توجیه کنند و این تحقیقات مقدمه تأسیس مسلک سوسیالیست (۴) بوده است که میخواستند هیئت مدنیت را بزور قانون گزاری و حتی با انقلاب اصلاح کنند در مقابل دانشمندانیکه معتقدند که مصلحت مدنیت در اینست که بطبیعت وا گذاشته شود و آن‌ها را اقتصاد یون (۵) مینامند.

## فصل سوم حکمای انگلیس

در اواخر سده هیجدهم و اوایل سده نوزدهم در انگلستان مردمان دانشمند فراوان بوده اند اما در فلسفه مقامی نداشته اند که لازم باشد اوقات بسیار مصروف ایشان بساریم از چند نفر که ناانسیه مهم‌ترند مختصری بیاورده میکنیم.

### جرمی بنتام و جرمز میل

جرمی بنتام (۶) از سال ۱۷۴۸ تا ۱۸۳۲ زیسته و در جلد دوم این کتاب نیز با و اشاره کرده ایم. در اوایل سده نوزدهم در سیاست انگلستان وجودی مؤثر بوده است و سبب بنیادی که برای اخلاق و سیاست اختیار کرده معروف است که میزان کردار یعنی عمل یک فرد و موجبات آن چه در عالم اخلاق و چه در عالم سیاست رنج و خوشیست باید عملی را اختیار کرد که خوشی حاصل از او بیشتر و بادوام‌تر و مؤثرتر و شامل حال جماعت اکثر باشد و عملی که باید از آن دوری جست است که رنجی از آن برآید و در آن نیز همان قیودی که در باب خوشی کردیم باید رعایت شود بعبارت دیگر اساس

(۱) Phalange (۲) Phalanstere (۳) proudhon (۴) Socialiste (۵) Econnomiste

(۶) Jeremy Bentham



و مکان صورتهائی از تخیلات ذهنی و قشر یا ظرف مدرکات و مفهومات ما از امور جهان میباشند. صورت ظاهر حال ما زادن و مردنست اما معنی و باطنش بودن و ماندنست جز اینکه معنی و حقیقتیکه در پس پرده این صورتهاست از قوه ادراک ما بیرونست و نسبت باو تعظیم و پرستش کاری نمیتوانیم. کسانی که میخواهند ذات باری را بعقل اثبات کنند هیئات مانند آنست که بخواهند خورشید را بروشنائی فانوس پدیدار نمایند.

معرفت یافتن بر حقیقت کار دلست نه کار سر..... و از این قبیل تحقیقات بسیار یکی از رأیهای برجسته کارلایل اینست که مردم دو طبقه بیش نیستند یکی توده عوام دیگر خواص خردمندان که آنان را دلاوران میخوانند و معتقد است که هر چه در جهان واقع میشود آثار دلاوران است و آنان باید پیشوا باشند و عامه از ایشان پیروی کنند و در واقع این دلاوران فرستادگان خدا هستند که خلق را رهبری میکنند و این عقیده را کارلایل در کتابی شرح و بسط داده که آنرا «دلاوران و دلاور پرستی» نامیده و گروهی از این دلاوران را نام برده و در احوال ایشان مطالعه نموده که از جمله شارع مقدس اسلامست.

کارلیج (۱) در زمان بر کارلایل مقدم بوده است (۱۷۷۲ تا ۱۸۳۴) در نشر افکار رمانتیک فلسفه آلمان در انگلستان با کارلایل شریک بود و اگر چه در افکار انگلستان تأثیر مهم داشته است در فلسفه دارای مقامی نیست که ماچندان اهمیتی در شناختن او بکنیم گذشته از اینکه او در تاریخ ادبیات بیشتر جادارد تا تاریخ فلسفه و کتاب مختصر ما بیش از این گنجایش این تهصیلات را ندارد.

# باب دوم

حکمای اروپا در نیمه دوم سده نوزدهم

فصل نخستین

حکمای انگلیس

بخش اول

جان استورت میل

جان استورت میل (۱) پسر جنز میل است که در اصل سوم رده و از مختصری از او گفتیم در ۱۸۰۶ زاد و پدرش اور که ملا مضیق سلیقه خود پرورش داد بمدرسه ش نفرستاد و خود متکفل تربیت او شد و جرعموم چیری و بیاد و حجت درسه سالگی بموختن زبان یونانی آغاز کرد و در ده سالگی کنش در صورت میجو بد و قی معلوم شده باین نسبت بود و همه کس عجب دارن که چگونگی قوی بی و ذمعی و تاب نیمه دشر آورد در هفده سالگی وارد خدمت کبیری هندوستان شد و مره شش آیین گردید در بیست سالگی خود متوجه شد که همیشه در بدنه بر حث و ده و پرورش در رده و پرورش دماغ لازمت پس شعر و ادب و موسیقی و مد و ادب پرداخت و حث کیده که فطرتی بسار سلیم داشت و بهایت خوش لب و و محبت و د چون کرب مسه تحقیقی اگوست کنت را مصافحه بود و معتقد شد و ر کس و و کس و و ر و سگ و مالی کرد گذشته از کارهای داری رای رور ۱۸۴۰ و محبت و حث و سوش و و و مباحثات سیاسی حکشور خود پرداخت میکرد و در چهار و پنجاه کی مهر شد و نزدیک بشصت سالگی بنمایدگی مت منتخب گردید و در هیچ حری و مت بکار و وقف موافق نظر و سلیقه خود سخن میگفت و کار میکرد و بن و سده و ر و بیگی مت دوام نیامت اما همواره در بهود خود و حده کارگر و ر هتم میوزر و سده

John Stuart Mill (1)



بکارهای علمی اشتغال داشت اما بتدریس نپرداخت در سال ۱۸۷۳ درگذشت و نوشته های بسیار در فلسفه و سیاست و فنون مرتبط با آنها از خود بیادگار گذاشته که از جمله کتاب بزرگی در منطق و همچنین تصنیف مهمی در علم اقتصاد و ثروت ملل میباشد و سرگذشت زندگانی خود را هم در کتابی مدون نموده است،



از آغاز زمانیکه اروپایان دوره تحقیقات علمی و حکمتی را تازه کردند دانشمندان انگلیس شیوه خاص و نکته سنجی مخصوص داشتند بعمل نزدیک بودند و حس و تجربه را بنیاد علم تشخیص کرده بودند فرنیس بیکن که خلاصه از تحقیقات او را در نخستین جلد این کتاب باز نموده ایم در سده شانزدهم سرسلسله این حکما بود در سده هفدهم لاک و در سده هجدهم هیوم بهمان روش بتحقیقات حکمتی پرداختند و بمجملی از نتایج نکته سنجی های ایشان در جلد دوم اشاره کردیم در سده نوزدهم استور میل آن تحقیقات را بکمال رسانید و از مطالعات خود کتابی در منطق تدوین کرد و در مباحث روان شناسی هم عقایدی اظهار نمود که در واقع مبنای منطق اوست در اصول اخلاق نیز بیاناتی دارد که با همان شیوه خاصی که مذکور داشتیم متناسب است در سیاست و علم اقتصاد هم تصنیفها کرده است

ولیکن ما توجه خود را بیشتر بحکمت نظری او معطوف کرده و نتیجه تحقیقاتش را در آن باب با کمال اختصار گوشزد خواهیم نمود.



بنیاد فلسفه استور میل همان نکته است که وسیله انسان در تحصیل معلومات همانا حس و تجربه است.

در علم جزئیات همه متفقند که وسیله اش حس است (بقول قدما حس ظاهر و باطن) علم ب کلیات را هم که معمولا کار عقل میدانند استور میل منتسب بحس میکند و می گوید آنچه را ادراک کلیات میگویند بیست مگر جمع و ترکیب معلومات جزئی که بحس و وهم برای ذهن حاصل میشود و اگر بخواهیم با اصطلاح قدما سخن بگوئیم آن معلومات جزئی بوسیله حس و وهم دریافت میشود و بوسیله حافظه و خیال در ذهن میماند و قوه متصرفه و متجمله آنها را با هم جمع و ترکیب میکند و این جمع و ترکیب بر طبق قواعد آن عملی اردهن صورت میگیرد که اروپائیا با اصطلاحی در آورده اند که ما تداعی معانی (۱) ترجمه کرده ایم. پس در واقع تعقل جز بجمع معانی چیزی نیست.

قواعد تداعی معانی یکی قاعده مقارنه و مجاورت است یکی قاعده مشابهت. قاعده مقارنه و مجاورت اینست که چون دو چیز مقارن یکدیگر یا نزدیک یکدیگر در زمان و مکان با درک ذهن در آمدند ذهن هر گاه یکی از آنها را در مییابد دیگری را بیاد میآورد.



فرنیس ییکن انگلیسی و دکارت فرانسوی که هر یک بوجهی تجدید کننده علم و فلسفه بودند در باره منطق عقایدی اظهار نمودند و آن را برای کسب علم تقریباً بیحاصل دانستند و چنانکه در جلد اول این کتاب باز نمودیم هر یک از ایشان روش خاصی برای معلوم کردن مجهولات پیشنهاد نمودند روش ییکن مبنی بر استخراج کلیات از جزئیات بود (تجربه واستقراء ۱) و در علوم طبیعی بکار میرفت و دکارت بیشتر بر روش علوم ریاضی و تعلی (قیاس و استنتاج ۱) توجه داشت. پس از ییکن و دکارت دانشمندان اروپایی اعتنائی آن دو حکیم را نسبت بمنطق یکسره سزاوار ندانستند و باز در این فن تصانیفی بآترك حشو و زواید پرداختند و دانش پروهان از فرا گرفتن قواعد منطق خود را بی نیاز پنداشتند ولیکن در ابواب این فن بجز تهذیب و تلخیص تجدیدی بعمل نیاوردند. آنچه را هم کانت و هگل بنام مباحث منطق در تحقیقات خود آوردند چنانکه دیدیم در واقع چندان ارتباطی بمنطقی نداشت بلکه در متن فلسفه بود.

در سده نوزدهم محققان انگلیسی اعتنای خاصی بمنطق نشان دادند و درین فن تصانیف چند بطهور رسید. در آن میان کتاب منطق استورت میل دارای حیثیت مخصوص است. آرنوکه تمام مباحث این فن را که براستی شایان دقت است روشن و منقح ساخته و در ضمن بکته سمجیهای تازه هم کرده و تکمیل و تمجیم نیز در فن بعمل آورده است و مادر آن قسمت از تحقیقات او که با گفتههای پیشینیان موافق است چندان وارد شده بعضی از مطالب او که تارگی دارد اسارتی جمال خواهیم کرد.



میدانیم که مضی عدم علم است یعنی علم باینکه انسان چگونه علم پیدا می کند و چه میسود که بر امری یقین میرسد بسیار دیگر علم دریافت حقیقت است و حقیقت را انسان باندیشه عملی خود درمی یابد و مضی راهنمای اندیشه است چون اعمالی که عقل برای دریافت حقیقت می کند باید اضمنان درستی آن حاصل شود یعنی معلوماتی که بدست می آید باید مدنی و مبرهن گردد پس عقل بر درستی آن معلومات باید برهان بیاورد و درستی و ادرستی رهن مضی تشخیص میسود که عدم هیچ گونه استیصال عقلی است

علم و رهبر مردم د میشود و خواه آن عبارات بهیض در آید یا نه در

(۱) induction (۲) deduction در روشی روانی غالباً به induction را که باید سطر ترجمه کنیم در معنای deduction می‌آورد و رای عطف این دو اصطلاحی که کاملاً مصدق نباشد یا تقسیم و چهره استنتاج و احتیاج کرده زیرا که آن‌ها گویا می‌باشد و روشی چند قسمیه که باید که هر معنی و در حقیقت همان قیاس است که غالباً از کلی محضی می‌رسد و حکم به عمومیت در هر دو روش چون می‌باشد، قیاس غالباً تقسیم در هر دو روش می‌شود که صورت اشکال از هر دو روش را در هر دو روش استنتاج ترجمه می‌کنیم.

ذهن باشد و آن عبارات احکامی است که ذهن در باره امور و اشیا میکند و آن احکام را قضایا مینامیم .

چیزها و اموری که در باره آنها بوسیله قضایا باثبات یا بنفی حکمی میکنیم هر یک بنامی خوانده میشوند و بنا بر این قضیه جمع کردن نامی است بنامی که یکی را موضوع و دیگری را محمول میخوانیم و آنها را بوسیله ادوات ربط بیکدیگر مرتبط میسازیم .

در این مورد استورت میل تحقیق میکنند در اینکه نامهایی که ما موضوع و محمول قضایای خود میسازیم آیا هم اشیا و اموری یا نام تصوراتی است که ما از اشیا و امور داریم زیرا حکما را دیده ایم که بعضی باین عقیده و بعضی بآن عقیده اند و عقیده که خود او اظهار میکند اینست که نام اشیا و اموری نه هم تصورات و مثال میآورد که وقتیکه من میگویم خورشید روز را میسازد است مقصود این نیست که تصور ذهنی من از خورشید تصور ذهنی مرا از روز میسازد زیرا اگر چنین بود معنی عبارت این میشد که تصور خورشید در ذهن من بسبب تصور روز است .

حقیقت این امر هر چه باشد منشأ عقیده استورت میل در این ادعا آنست که بتصورات کلی عقلی معتقد نیست بضر بهمان که گفته ایم که جز حس و تجربه چیزی را مایه علم نمی پندارد و آنچه را عموماً کالیات و مقولات میخوانند او مجموعه از حساسات ، تاثرات و تخیلات میدانند و الفاظی که حکما مشعر بر تصورات کلی میدانند او عبارت از میشارد که خصایص افراد بسیار را باجماع و بلفظ یک ادعا میکنند .

پس از تحقیق حال نامها که در قضایا موضوع و محمول واقع میشوند و ذکر انواع و اقسام آنها که تعرض را ما اینجا لازم میدانیم میآید بر سر اینکه نامها بر چه چیزها و چه امور تعدیل میگیرند عبارت دیگر مبحث مقولات را پیش میکشد و در این مبحث نیز روش تازه اختیار میکند و مقولات ده گانه ارسطو را که در میگردد که این تقسیم هم نقص دارد هم زیاده با شرط وسطی که در خور این مختصر نیست ما اینجا میرسد که امور و اشیا زسه مقوله بیرون میستند ، دو تن یا صفت یا حوال نفس . دو تن نفس و اشیا ، صفات احوال کبی یا کبی . صفتی هستند که در شیهه شده میشود حوال نفس احساسات و عواطف و ادات و افکار . صفت دیگر در شیهه ادات کسبه است یا هم ادراک شونده یا نه نیست ذهنی میآید در کات رمت و مت و مقوله و تعدیل و تعدیل آنها .

در باب قضایا هم اینکه معنی گفته ما حول تصور و مفهومی است بر تصور و مفهوم دیگر و بعضی گفته اند تطبیق معنی بعضی است بر بعضی دیگر یا تصدیق بر یک موضوع از نوع محمول است درست نیست قضیه هم با تصدیق متشابه معنی است بر وجود حادثه در حادثه دیگر یا مشابهت آنها با هم و تعدیل بر یکدیگر ( رتیب رده و مکی )

یا علت و معلول بودنشان نسبت بیکدیگر (مقصود از حادثه هر امری است که بمشاهده انسان در میآید زیرا جز حوادث (۱) چیزی بمشاهده و ادراک انسان در نمی آید و قضایا دو قسمند ذاتی و عرضی. قضیه ذاتی آنست که ذات یعنی حقیقت و ماهیت چیزی را مشخص میکند مانند اینکه بگوئیم گیاه جسمی است نمو کننده و قضیه عرضی آنستکه عرضی از عوارض چیزی را معلوم میسازد مانند اینکه بگوئیم گیاه سبز است. پیشینیان در علم به قضایای ذاتی اعتنائی نام داشتند و قضایای عرضی را ناچیز میشمردند و لیکن اگر درست بنگری مطلب بعکس است و قضیه ذاتی مجهولی را معلوم نمیکند زیرا که در این نوع قضیه محمول عین موضوع است و فقط معنی موضوع را بیان مینماید و معلوم باز بدست نمیدهد چنانکه در مثال فوق جسم نمو کننده همان معنی لفظ گیاه است و از آن عبارت معلومی در باره گیاه بدست نمیآید و قتیکه میگوئیم گیاه سبز است چیزی افاده کرده ایم که در معنی لفظ گیاه نیست. از اینرو استورت میل قضایای ذاتی را قضایای لفظی میخواند و در عام سودمند میدانند و معتقد است که علت ترك را اینکه منطقی در نزد پیشینیان بیحاصل و بی نتیجه مانده و علم را ترقی نداده است همین است که آنان اهتمام خود را همه بقضایای ذاتی که قضایای لفظی هستند متوجه کرده بودند و قضایای عرضی را که در واقع قضایای معنوی هستند و در آنها محمول علمی در باره موضوع افاده میکند قابل اعتنا نمیدانستند.

بنا بر آنچه در باره قضایای ذاتی و عرضی گفتیم داشته می شود که در کسب علم حدود چنانکه منطقیان بیان کرده اند اهمیت ندارند چرا که آنها قضایای ذاتی میباشند و قضیه ذاتی در واقع ترجمه لفظ است و حقیقت چیزی را معلوم نمیکند علاوه آنچه منطقیین حد تام میسازند بر راستی حد تام نیست زیرا حد تام در نزد آنان ترکیب جنس و فصل است مثلاً در حد انسان میگویند حیوان ناطق اما اگر احیاناً چهارپائی یا مرغی یافت شود که ناطق باشد آیا میتوان و را انسان گف؟ پس اگر بخواهیم تعریفی از انسان بکنیم که نزدیک بتمام باشد باید علاوه بر حد او را وصف هم بکنیم و بسیاری از عوارض را بزیاد بیاوریم و بگوئیم حیوان ناطق و پستانداری که بر دو پا راست راه میرود و دودست دارد با خواص معنی و اندامش چنین است و چهره اش چنان است و بسیار چیزهای دیگر را اگر ما بوسطه بعضی حدودی که فقط مشتمل بر جنس و فصل است قانع میشویم و تصویری بعدر کفایت را محدود پیدا میکنیم بسبب سبق ذهن و سابقه معرفتی است که بوسایل دیگر ار آن دریافته ایم و ملا هرگاه کسی در عمر خود خر ندیده باشد اگر بگویند خر حیوان ناطق است آیا تصور صحیحی از آن حیوان پیدا میکند؟

مقصود از این بیان این نیست که تعریف منطقی بکلی بیهوده است البته برای مقصود جد و متمایز کردن محدود از چیزهای مفید است و در بسیاری از موارد برای مقصود

کافی است تا آنجا که دوفنون حدناقص ورسم هم مقصود را حاصل میکند چنانکه در علم حیوان شناسی اگر در تعریف انسان بگویند پستان داری که راست راه میرود فرضی که در حیوان شناسی داریم حاصل میشود. از بیان فوق مراد این بود که در اشتباه نباشیم و چنین نپنداریم که از قضایای ذاتی حقایق اشیاء بر ما معلوم میشود و نیز باید داشت که حدود قضایا دو قسمند بعضی فقط دال بر معنی لفظ محدودند و بعضی بر اعتقاد بوجود و متحقق بودن محدود نیز دلالت دارند. مثال اول اینست که اژدها مار بزرگی است که از دهانش آتش بیرون میآید. مثال دوم خفاش موشیست که پرواز میکند و چون این دو قسم قضیه بصورت ظاهر تعاونی ندارند باید بر حد بود زیرا اگر متوجه نباشیم که قضیه اول فقط ترجمه لفظ اژدهاست که از دهانش آتش بیرون میآید و باید بیاد داشته باشیم که آنچه در برهات سودمند است قسم دوم است؛

حد و قیاس دور کن برهان بلکه دور کی منطق میباشند که مباحث دیگر مقدمه برای آنها هستند. از بحثی که استوارت میل در باب حد دارد مختصری بیس کردیم در باب قیاس هم بحث مفصلی موده مجملش اینست که کسیکه قیاس را معتر و مفید یقین می دانند میگویند اریک قضیه کلی مسلم یعنی مقدمه کسری در باب یب مرحضی (حد صغر) که بودنش در تحت آن کلی بواسطه مقدمه صغری مسلم شمرده میشود نتیجه یقینی میگیریم کسانی که قیاس را بیفایده میدانند میگویند اگر بودن صغری در تحت کبری مسلم است پس قیاس یا مصادره بمطلوب است یا تکرار امر معلوم است به استخراج محمول مثلاً در این قیاس که «جهان منغیر است و هر چه متعیر است حادث است پس جهان جانب است» لفظ حادث عبارت دیگری است از معنی متغیر و مثل ایست که گفته شد پس حادث است پس حادث است و در مثل این قیاس که «هر آسانی میرده است و دل آسانی است پس میرده است» در صورتیکه دلان هنوز نمرده است تا معلوم شود که هر آسانی میرده است چگونگی میتوانیم چنین حکمی بکنیم و از کجا معلوم که دلاهم خواهد آمد.

استورت میل میگوید راستست که قیس آن راه که معتقد به راه استورت  
معموم کردن مجهولاً اهمیت دارد و این عترت معتقد به راه استورت و  
ایست که طرفداران قیس معتقد به کبری در دست و راه استورت است.  
باب نظر حکیم انگیزی متنی رهمندی عتدنی است که تصورات و حدیث  
کلی و عقیدتی دارد و سبباً عده را مشخص و حدیث و عتدنی و حدیث و حدیث است که  
ما از کلیات بجزئیات پی ببریم بلکه بعکس است و مستند به حدیث و حدیث  
یا از حدیث کلی است ملاک و حدیث و حدیث و حدیث و حدیث و حدیث و حدیث  
و محتاج نیست که ترتیب قیس بر او به حدیث و حدیث و حدیث و حدیث  
حدیث از کلی در واقع تصدیق مساحت است حدیث است حدیث و حدیث و حدیث

تجربه شده است و در قیاس و قتیکه از کبری دربارهٔ اصغر نتیجه میگیریم اگر درست بنگریم از کلی نتیجه نگرفته ایم بلکه از جزئیاتی که در ذهن ما بصورت حکم کلی درآمد است نتیجه میگیریم و وقتی که حکم میکنیم فلان میرنده است چون انسانست از آنست که افرادی را دیده ایم و شنیده ایم که مرده اند و فلان راهم با آنها قیاس میکنیم قضیه کلی در ذهن انسان بمنزله کتابچه یادداشت است که استنباطات و حاصل تجربیات خود را از جزئیات در آن کتابچه ضبط کرده است در واقع توسل ما بقضیه کلی توقف است در میان منزلی برای یاد کردن از جزئیاتی که بصورت قضیه کلی در خزینه خاطر یادداشت کرده ایم و برای اینکه حکمی نکنیم که مخالف و مناقض استنباط سابق و نظریه که اتخاذ کرده ایم باشد. پس توسل بقضای کلی ضروری نیست چنانکه اشخاص هوشمند غالباً بدون توسل بواسطه یعنی قضیه و مقدمه کبری استنباط لازم را در موقع خود میکنند بلی مسئله و قتیکه غامض باشد بسا هست که توسل بقضیه کلی مفید است برای اطمینان از اینکه استنباط درست است چنانکه اگر کسی دربارهٔ فلان امپراطور روم بخواهد حکم بدادگری او بکند به ملاحظه اینکه امپراطور روم است هرگاه مقدمه صغری و کبری ترتیب دهد باین طریق که «فلان امپراطور روم است هر امپراطور رومی دادگر است پس...» آن زمان متوجه میشود که کبرای قیاسش غلط است چون امپراطورهای رومی چند بیاد میآورد که پیدادگر بودند پس درمییابد که این استنباط غلط است.

اعتقاد استورت میل بحس و تجربه چنان است که مسلم بودن بدیهیات و اولیات و اصول متعارفه راهم که دیگران بحکم عقل و فطرت میدانند و منتسب بحس و تجربه میکنند حتی اصول متعارفه هندسه و ریاضیات را و بیان او در این باب مفصل است و سخره بردازی میکشاند.

در هر صورت قیاس و توسل بوسط یعنی بقضیه و مقدمه کبری فایده عمده اش حصول اطمینان است از اینکه استنباط و حکمی که میکنیم موافق باشد با مقتضای عقل یعنی با معلوماتی که در خزینه خاطر ذخیره کرده ایم و وسیله تحصیل علم جدید نیست و مجهولی را معلوم نمی کند و فن منطقی در نزد پیشینیان بنیادش بر قیاس بوده و آن را معق صوری میگویند و قدمایم آن را آلت و میزان درستی فکر و وسیله دوری جستن از خطا میخواندند.

پس اهتمام استورت میل در نگارش کتاب منطق خود بر اینست که فن منظوری تکمیل کند باین وجه که آن وسیله تحصیل معلومات یعنی تبدیل مجهول بمعوم باشد و چون او حس و تجربه را تنها منشأ علم میدانند در حصول این مقصود استقرار که بی بردن از جزئیات بکلیات است بر قیاس مقدم می شمارد و قواعد استقرار را بتفصیل هر چه تمامتر بدست میدهد.

استورا در واقع تعمیم نتیجه تجربه و مشاهده است بنا بر اینکه میبینیم در طبیعت

## فصل اول

هرامریکه در يك مورد حادث میشود در همه موارد متشابه نیز حادث میگردد. در واقع میتوان گفت هراستقرائی مآتش بقیاس است باین وجه که میگوئیم مثلاً دیدیم که آب چون بآتش رسید آنرا خاموش کرد و چون در امور ضمیمی هرامر که در یک مورد حادث شد در همه موارد متشابه حادث میشود پس حکم میکیم که هر وقت آب بآتش برسد آنرا خاموش میکند.

این عقیده که هر چه در یک حال حادث میشود در همه احوال متشابه نیز حادث می گردد ما را بر آن میدارد که بگوئیم جریان امور طبیعت قانون دارد و همین امر سبب میشود که برای یافتن قوانین طبیعت بکوشیم و حکمت طبیعی همان معرفت قوانین طبیعت است و برای رسیدن باین معرفت جز مشاهده و تجربه وسیله نداریم و مشاهده و تجربه در جزئیات واقع میشود و از این جزئیات نظر سبانی که کردیم با استقرار بکلیت یعنی بقوانین طبیعت پی میبریم

بزرگترین و مهم ترین قانون طبیعت قانون رد علت و معلول است که محض اختصار قانون علیت میانیم و آن نتیجه همان قاعده یا عبارات دیگری است که در آغاز گفتیم که هر امری که در یک مورد حادث شد در همه موارد متشابه نیز حادث می گردد و جریان امور طبیعت بر یکسان است و آن چنانست که در بعضی موارد که هر امری که حادث میشود البته مقدم بر او امر دیگری هست که امر حادث تا بی او صحت پیدا نکند هر گاه امر مقدم وجود باشد امر تا بی هم البته موجود می شود و گرنه نمی شود پس هر معلول را علت یا سبب مؤثر میگوئیم و امر تا بی او معلول یا اثر می نامیم.

در واقع هیچ امری نیست که تنه‌ای داشته باشد و همیشه مجموعه ر  
احوال و امور است که شرایط حتمی حدود هر دیگر است و اثرش بر بعضی معنی  
و بعضی مثبت است یعنی بعضی چیزها باید شده و بعضی حیثیت ...  
حادث شود اما شرایط منفی یعنی مواعع بسیاری وجود ندارد در حدیث و  
و حاجت تذکر آن هاهم هست

شرایط مثبت نیز البته سپردن تمام در همه موارد نیز آسان و در توجه می شود  
چون حاجت بتوجه آنها نیست و در هر یک به همه ممکن است چه در هر دو صورت آسان است  
در سمور شریعت وجود کرده زمین است و وجود آن در هر یک آسان و در هر یک آسان  
است و وجود سمور و وجود کسیکه آن در هر دو صورت آسان و در هر دو صورت آسان  
بندار آب و آتشی که ضرورت ندارد می دانند و در هر یک آسان و در هر یک آسان  
و همه آنچه ذکر شد هر یک جدی خود شریعتی در هر یک آسان و در هر یک آسان  
که باید معقول باشد اما همه این شرایط و قواعد و در هر یک آسان و در هر یک آسان  
ممکن است.

اینست که اکتفا میشود بیکه بگویند رسیدگی می‌تس آ سه روز عند  
حوش آمدن آ است.



در باب قانون علیت و حقیقت آن بحث بسیار است و بعضی از آن بحثها را استورت میل در کتاب منطق خود پیش کشیده است اما ما اگر بخواهیم وارد آن بحثها شویم سخن دراز می شود اینقدر هست که علوم طبیعی برای همین وضع شده است که روابط مختلف علیتی که میان حوادث طبیعی هست مکشوف گردد و برای کشف این روابط یعنی قوانین طبیعت جز مشاهده و تجربه راهی نداریم و استفاده از مشاهده و تجربه همانا به استعراست ولیکن مشاهده و تجربه و استعرا شرایط و ترتیباتی دارد که اگر منظور نشود مقصود بدرستی حاصل نمی آید و اشتباهات دست میدهد و بجای اینکه بعلم برسیم وفایده ببریم بجهل مرکب میرسیم و زیان می بینیم اینست که آن اندازه که پیشینیان در قواعد قیاس کاوش کرده اند همان اندازه بلکه بیشتر در قواعد استعرا کاوش لازم است و قسمت مهم کتاب منطق استورت میل راجع به این امر است اما ما در اینجا بتفصیل آن نمیتوانیم بپردازیم و بذاکر یکی دوفقره مطلب اکتفا میکنیم \*

برای دریافتن رابطه علت و معلول میان دو امر استورت میل چهار قاعده اصلی بنظر گرفته است یکی که آنرا قاعده توافق مینامند (۱) اینست که هرگاه حادثه دوموارد مختلف چند حادث شود و همه آن موارد در یک امر تنها اشتراك داشته باشند آن امر مشترك واحد با آن حادثه رابطه علت و معلول دارد. دوم قاعده که آنرا قاعده اختلاف (۲) میخوانند اینست که هرگاه حادثه در یک مورد حادث شود و در مورد دیگر نشود و در این هر دو مورد اوضاع همه مشترك باشد جز یک امر که در مورد حدوث بوده و در مورد عدم حدوث نبوده است امری که اختلاف آن دو مورد تنها در آنست علت حادثه باید شمرده شود. قاعده سوم که آنرا قاعده بقایا (۳) مینامند این است که هرگاه یک عده از امور مقدم و یک عده از امور تالی مشاهده کنیم و تعلق همه مقدم هارا بجز یکی با همه تالیها بجز یکی معلوم نمائیم پی میبریم باینکه مقدم باقی مانده با تالی باقی مانده رابطه علت و معلول دارد (۴) قاعده چهارم که آنرا قاعده مقارنه تغییرات (۵) می نامند اینست که چون دو امر را ببینیم که تمام تغییرات یکی از آنها را همواره با تغییر های مخصوصی در دیگری مقارن است میتوانیم آن دو امر را علت و معلول یکدیگر بدانیم.

پس از بیان این چهار قاعده استورت میل دستور میدهد که در مواردی که علت های متعدد در کار است یا اینکه معلولهای چند باهم مختلط شده اند باید برای اینکه نتیجه برسیم باستنتاج بپردازیم یعنی پس از آنکه در هر یک از علتها و معلولها استعرا کردیم و قواعدشان را بدست آوردیم برای نتیجه مجموع آنها باید بقیاس متوسل شویم و چون بوسیله قیاس نتیجه گرفتیم آنرا بمعرض امتحان بیاوریم و ببینیم مطابق واقع هست

(۱) Methode de Concordance (۲) Methode de difference

(۳) Methode des residus (۴) در واقع نوعی ارسیر و تقسیم است

(۵) Methode des Variations Concomitantes

یا نیت اگر از امتحان درست درآمد استنتاج ما درست بوده و گرنه مطلب را از راه دیگر دنبال کنیم .

استورت میل برای تکمیل روش تحقیق در قوانین طبیعت و روابط علت ها و معلولها و دوری جستن از سهو و خطا دستور ها و بیانات مفصل دیگر هم دارد ولیکن همه مبتنی بر اصولی است که اشاره کردیم و ما در این مختصر نمی توانیم شرح آنها بپردازیم از آن رو که بنای ما بر این است که فقط اصول تحقیقات و مفتاح همه فلسفه هر فلسوفی را باز نماییم و تفصیل را حواله به تصنیفهای خود آن دانشمندان می کنیم .

تحقیقات استورت میل در منطق البته بحث و ایراد هم بر می دارد و صاحب نظران از بحث در آنها کوتاهی نکرده اند و در بسیاری از موارد که چنین مینماید که با پیشینیان مخالف است چون درست بنگری میتوان گفت نزاع اصلی است و در بعضی آنها اختلاف ندارد و لیکن همه کس تصدیق میکند که او از کسانی است که بمنطق و روش تحقیق علمی ترقی شایان داده است دانشمندان دیگر هم دنباله کار او را گرفته و تقیصه هائی که در کار او بوده معلوم و مریض ساخته اند اما کمتر تحقیقی از او هست که یا تمام درست بوده و یا با اندک اصلاح و تکمیلی شایستگی دقت و تأمل و کار بستن نداشته باشد و یقیناً در روش فحص علمی و فلسفی به عالم انسانیت خدمتی بسزا کرده است .



گفتیم که در معرفی فلسفه استورت میر تعصبات و در حکمت مصری مخصوصاً منطقاً اکتفا می کنیم و به تحقیقاتش در حکمت علمی میپردازیم چه بیانات و در محاسبه آن اندازه اهمیت ندارد که در این مختصر گفتگوی زبان معین بیاوریم و سیاست اقتصادی و هم که بیشتر محل توجه است در این کتاب موضوع مصر ما نیست . . . همه سزاوار است که بمبانی که او برای اخلاق در نظر گرفته است اشاره جمعی بکنیم زیرا اگر حق بخواهید اصلاً ورود فلسفه برای نیست که من تکلیف عمیق خود را در دنیا تشخیص کند که چگونه باید زندگی میداند و بیایم چه روشی داشته شد در حکمت علمی حکم بیشتر بهی حلاق توجه داریم زیرا در توسعه اخلاق و تشخیص نیک و بد تقریباً همه متفقند حتی که هست در شکست اخلاق است و چر باید حسن عمل داشت و می داند که در بدست و حکمتی متشبع در موضوع مستر بر رضای خدا و مقرب در گناه و تکیه میکند و بر سر توجیه و میباید بیشتر موضوع حسن عمل میدانند اما بسیاری از حکام خود را به پس خود میرسانند و در سوختن کافی نمیبیند و با لاف مجسم میشود که محتاج تفصیل است پس هر کس در این مشرق دارد یکی قرب حق میجوید یکی کمال نفس میگوید و در هر دو راه رسیده است مری باطنی را مآخذ قرار میدهد و کسی که وجدان و روش باشد بکار میبرد و بدین معنی همان جماعتند بعضی هم معصومند که ضرورت یکی کرد و محتاج مصر و مصری نیست

و توجه بمصالح حقیقی دنیوی کافی است و در ضمن سیری که تا کنون در حکمت کرده ایم غالباً در احوال حکما اشاره باین مباحث نموده ایم و بعدها هم خواهیم کرد.

اما استورت میل در این موضوع نیز مانند کلیه تحقیقاتش مبنائی که بخاطر میگیرد حس و تجربه است و بنا بر این مصلحت زندگانی را بنیاد اخلاق میداند و معتقد است که حس اخلاقی یعنی داعی انسان بر نیکوکاری امری فطری و جبلی نیست بلکه کسبی است و آن تجربه است باین معنی که انسان طالب خوشی است و آنرا خواستار است که مایه خوشی او باشد پس چون هر فرد باید با افراد دیگر از ایناء نوع زندگانی کند تجربه در می یابد که خیر و خوشی او در خیر و خوشی دیگران است و منافع همه مشترک است پس خود خواهی مصلحت نیست و غیر خواهی بر آن برتری دارد.

از آنچه انسان را بغیر خواهی و نوع دوستی میکشاند اگر خصلتی باشد که بتوان گفت جبلی است هم دردی است که شاید فطری انسان باشد که از رنج غیر آزرده و از خوشی دیگران شاد میشود و تربیت خوب و حسن اداره کشور نیز این فطره را تأیید و تقویت میکند و کم کم ملکه نیکوکاری در انسان پدید میشود و عزت نفس و شرافت خواهی و میل به یز بودن در نزد دیگران و ترس از بدنامی و عواقب ندامت این حس را لطیف میسازد و این جمله کسبی است اما عادت که شد طبیعت ثانوی میشود تا کار بجائی میرسد که شخص از خوشی میگذرد که دیگران را خوش کند و فداکاری مینماید و چون ملکه شرافت در شخص حاصل شده اعتقاد راسخ می یابد که بجوانمردی باید گراید و از نامردی باید گریخت و اسن بودن با بدحالی نه از خوک بودن با خوشحالی است چنانکه فاضل بهیچ قیمت بدیوانه شدن و دانا بنادان گردیدن تن در نمیدهد.

کسانیکه در مفسمه استورت میل نظر انتقادی دارند میگویند این سخنان بسیار دلپذیر اما مسمی بر پاکی فطرت و بزرگواری خود آن دانشمند است و اساس اخلاق نمیشود چه سیر کسان دیده ایم که حس هم دردی دارند بلکه از آزار دیگران ساد و از خوشی آن آزرده میشوند خود حو هی ایسان بکمال است و از غیر خواهی نوعی بمشامشان نرسیده است

در مورد اتمه عی سرب استورت میل متسائل بآزادی است افراد باید در زندگانی محترم باشد تا سمع و خود را نتواند برود دهد اما در هیئت اجتماعی فشار و تضییقی که در ملاحظه و رعایت ایثار عامه بر آزادگان وارد میآید غالباً سخت تر از استبداد حکومت است راست است که عامه ر خود را در و تابع افکاری هستند که مر بیان و قیاس نیست و میکند و یک درد ایستاست که عامه غالباً کسانی را بر هبری حقیر میکند که در عالم است چندان از خودشان برتر نیستند با اینحال افکاری در میل سیر کسان دیده ایم که حساست صیف اهل دُرا خفه میسازد و ماسع بروز و ظهور آنه میسوزد و ترقی عامه سبب متوقف و بعضی میگردد.

## بخش دوم

## چارلز داروین

داروین با آنکه از دانشمندان صاحب نظر است از فیلسوفان شمرده نمی شود بلکه از علمای علوم طبیعی است و لیکن تحقیقات علمی او منتهی بنظری شده که معروف برآی داروین می باشد و آن یکی از مهمترین نظریاتی است که در علم بظهور رسیده و از اصول مبانی فلسفه شده است بنا بر این آنرا باید اگر همه باجمال هم باشد بشناسیم که تا آن شناخته نشود فلسفه امروزی بد رستی پی برده نخواهد شد. از این گذشته رئی داروین در دنیا غوغا کرده و آوازه آن بگوش مردم ما نیز رسیده و موضوع بحث هم گردیده است ولی آن اندازه که ما آگاهیم تا کنون برای دانش پژوهان مایمان و امی روشنی ارت نکرده اند از این رو کما مناسب بلکه لزوم دارد که ما باین کار بپردازیم.



چارلز داروین (۱) در سال ۱۸۰۹ در انگلستان زاده شد و در آغاز عمر عده پزشکی و سپس علم دین آموخت اما نه بعمل پزشکی شوق داشت نه بادی و ضائف کشیشی راعب بود بلکه چون آگاه شد که یکی از کشتیها سفر دور دنیا در پیش دارد رای سیاحت جهان از مسافران آن کشتی شد و چندین سال دریاها و خشکیها پیمود و مساعرات علمی بعمل آورد و مخصوصاً در چگونگی خلقت و احوال گیاهها و جانوران کنجکاوی کرد و چون از سیاحت بکشور خویش بازگشت ایش از بیست سال هم در مشهورات خود که یادداشت کرده بود تأمل و تفکر و تحقیق نمود و نظری که معروف رئی داروین است در ضمن این مطالعات برای او پیش آمد و در پنجاه سالگی که بی متشرحات به نام «معمول و عام» که از تصنیفهای مشهور دنیا شده است و بیدری داروین در آن کتاب گفته شده و پس از آن تصنیفهای دیگر نیز کرده و تحقیقات خود را تکمیل و تصحیح نموده و آخر عمرش که هفتاد و سه سال بوده بکارهای علمی مشغول و زنده و در سال ۱۸۸۲ در گذشته است.

چون بیای که به رای داروین میجویم بکیم رای که ب سیر حکمت در اروپا است هر چند در طی مجملات این کتاب اصول مسلم علمی و فلسفی و عقاید و مبانی ساخته است اشاره کرده ایم در همه سببها و در موقعی که در باب «تجدد و تدریج» در آورده ایم درین باب بنویسیم

چنانکه در آغاز جمله دوم این کتاب گفته به جسته و منجز در مری و در سبب نظرات را در عده و حکمت بسوی تجدد که به حدال بحث منتهی و منتهی شده است بهیئت کبریت بود و کارهای د شمس جمله حصوس که در این کتاب به مودود

نتیجه آن تحقیقات دانسته شد که صورت و هیئت جهان بکلی غیر از آن است که پنداشته بودند عالم خلقت بصورت يك پياز تو بر توی در بسته چنانکه تصور کرده بودند نیست افلاکی که مانند پوستهای پياز روی یکدیگر فرض کرده بودند وجود ندارد و ستاره ها در فضا معلق میباشند زمین مرکز عالم نیست بلکه خورشید مرکز است آنهم نه مرکز کل جهان زیرا که معلوم نیست مرکز جهان کجاست و آیا مرکز و محیطی دارد یا ندارد خورشید مرکز عده از کرات است که برگرد او میچرخند و از او کسب روشنائی و گرمی میکنند و زمین نیز یکی از آن کرات است و مدار گردش آنها هم دایره نیست بلکه بیضی است و قواعد حرکت آنها نیز بدست آمد و معلوم شد جهان آن اندازه که می بینیم و می فهمیم از عده بسیاری از کرات مانند خورشید تشکیل شده که خورشید یکی از آنهاست و آن دیگر ها نیز شاید مانند خورشید هریک ستارگان کوچکتر تابع خود داشته باشند که آن خورشید ها ستاره های ثابت نامیده شده و ستاره های کوچکتر که تابع آنها می باشند و دور آن ها میچرخند سیارات نام دارند و بعضی از سیارات هم کراتی دارند کوچکتر از خودشان که برگرد آنها میچرخند چنانکه کره ماه برگرد کره زمین میچرخد و بنا بر این مشابیه سیارات کوچکتری که برگرد سیارات بزرگتر میچرخند قمر نام نهاده ایم (۱) و اختلاف عالم علوی و عالم سفلی حقیقت ندارد و کون و فساد در سراسر جهان حکم فرماست .

و نیز بواسطه مسافرت های زمینی و دریائی بسیار که از هر سو در روی زمین واقع شد دانستند که دریاها گودال هایی هستند در سطح کره زمین که از آب پر شده اند و کره آبی که بر کره خاک احاطه داشته باشد وجود ندارد و دریاها و اقیانوس ها همه جزء کره زمین میباشند یعنی يك کره زمین است که بعضی از نقاط سطح آن خاک است و بعضی آب و کم کم دانسته شد که هوای محیط بر کره زمین هم وزن و سنگینی دارد و بر سطح زمین و هر چه روی آن هست فشار میآورد و همچنین اجزای زیرین هوا بر اجزای زیرین فشار دارند و اندازه وزن هوا را معلوم کردند و میزان فشارش را بدست آوردند و دانسته شد که بسیاری از امور که پیشینیان آنرا بامتناع خلاء توجیه کرده بودند منتسب بفشار هوا است و هر فضای در بسته را میتوان از هوا خالی کرد و امتناعی از خلاء نیست و نیز فهمیده شد که کره آتش که وجودش را پیشینیان بر بالای کره هوا قائل شده بودند بی حقیقت است و آتش جز آنچه از احتراقات مواد روی زمین حادث میشود وجود ندارد و اگر کره آتشی بخواهیم بیابیم همان کره خورشید است و کره هوا پرده ایست از جسم بخارمانندی که بر سطح زمین احاطه دارد و جزء کره زمین است و بالا بودنش بواسطه سبکی است و سبکی و سنگینی اجزاء بسبب میل بعضی بیالا و بعضی بیاین نیست بلکه میل بیالا و بیاین بواسطه سبکی و سنگینی است و گرنه جسم چه خاکی چه آبی چه هوایی چه آتشی هر چه

(۱) سیارات خورشید را Planes و اقمار سیارات را Satellites میگویند .

باشد میل بسوی مرکز زمین دارد و وزن آنها بواسطه فشاری است که از این میل بمرکز حادث میشود جزاینکه اجسام بواسطه تخلخل و تکانشان دو میل بمرکز فشارشان کم و بیش است آنها که متکاثف ترند سنگین ترند و فشارشان شدیدتر است و از این رو بیشتر از آنها که متخلخلند بمرکز نزدیک می شوند و بنا بر این زیر واقع می شوند و آنها که سبکتر یعنی متخلخل ترند روی آنها قرار می گیرند و ضایع چهارگانه که قدما فرض کرده بودند معنی ندارد و این مصائب همه بتجربه و مشاهده و دلیل و برهان ثابت و مسلم گردید

پس از آنکه این معلومات اساسی از هیئت عالم بدست آمد نیون بهره ور شد و او گذشته از اکتشافات مهم و ترقیاتی که بر ریاضیات و طبیعیات داد معمو کرد که گردش ماه بر گرد زمین منشأ همان امری است که اجسام روی زمین را بسوی مرکز زمین میل میدهد و از اینجا پی برده شد باینکه حرکات زمین و سیارات دیگر بر گرد خورشید منشأی دارد نظیر منشأ حرکت ماه و میل اجسام دیگر بر مرکز زمین یعنی خورشید برای سیارات مانند زمین است رای ماه عبارت دیگر زمین و سیارات دیگر همه مایل به مرکز خورشیدند و گردش آنها بر گرد خورشید را بن سبب است و این حالت را نیون بن عبارت کلیت داد که گوئی اجسام همه جاذب و مجذوب یکدیگرند (۱) و قواعد این جذب و مجذوبی را هم کشف کرد که اجمالاً اینست که اجسام هر چه متکافتر و در مشن بیشتر است بیشتر یکدیگر را جذب میکنند و هر چه فاصله آنها از یکدیگر بیشتر باشد قوه جاذبه اثرش کمتر می شود و ما در اینجا از تفصیل این مضمون خودداری می کنیم تا سخن پردراز نشود.

[illegible]

آن قشر چین ها خورده و از آن رو کوهها و دره ها حادث گردیده است و سیارات دیگر نیز همین منشأ دارند چنانکه عالم خورشیدی در آغاز يك توده واحد بوده و کم کم در ظرف میلیون ها سال سیارات و اقمار از آن جدا شده و بحالت کنونی در آمده اند و هسته مرکزی که از آن باقی مانده همین خورشید است و چون علمای زمین شناسی معرفتشان به احوال و اوضاع سطح زمین و درون آن بسط یافت از این که احوال زمین را دائماً در تحول و تغیر دیدند پی بردند باینکه کره زمین از آغاز حالت کنونی را نداشته است وقتی بوده که گیاه و جانوری در آن ظهور یافتن و زیستن نمیتوانست کم کم اوضاع برای حیات مساعد شد و درخت و گل و گیاه روئید و جانوران بعرضه آمدند و هواره احوال در تغیر بود و انواع مختلف جانوران ظهور کرده و مدتی زیسته سپس نسل آنها منقرض شده و انواع دیگر ظهور نموده اند تا سرانجام نوع بشر پیدا شده است و این مطالب نیز همه از روی شاهد و بینة بشیوت رسیده و مسلم گردیده است و ما بتفصیل و بسط آنها نمی پردازیم چه شرحش طولانی و از موضوع بحث این کتاب بیرون است و باید در کتاب های فنی جست

از همه این مطالعات برای فیلسوف این عقیده و نظریه پیش می آید که این عالم از روز نخست چنانکه امروز می بینیم خلق نشده در آغاز امری ساده و متشابه بوده ولی مایه و استعداد تنوع و اختلاف داشته و کم کم از حال سادگی و یکسانی بیرون آمده و این طول و تفصیل را پیدا کرده است چنانکه بعدها بآن اشاره خواهیم کرد .



پس از یاد آوری این مطالب اینک موقع آن رسیده است که از رأی داروین گفتگو کنیم که اهمیت تأثیرش در علم و حکمت نسبت به عالم حیات همانند اهمیت تأثیر نظریات کپرنیک و نیوتن نسبت بکلیه عالم خلقت بوده است و بر سبیل مقدمه گوئیم :

بحث در اینست که انواع و اصناف مختلف از موجودات جاندار نباتی و حیوانی که در آب و خاک و هوای کره زمین دیده می شود آیا از بدو خلقت چنانکه امروز می بینیم بوجود آمده اند یا در آغاز قسم دیگر بوده بتدریج تحول یافته و بصورت های کنونی منتهی شده است

تا نزدیک بدویست سال پیش یعنی تا حدود نیمه سده هیجدهم کسی چنین مسئله طرح نکرده بود انواع و اصناف موجودات را میدیدند و چنین میدانستند که خداوند در آغاز خلقت قالبهایی برای انواع مخلوقات ریخته و آنها را همین قسم خلق کرده و از آن پس تغیری در احوال آنها دست نداده است انواع مختلف گیاه و جانور بنوع خود محفوظ و باقی هستند و فقط افراد و اشخاص بمقتضای قانونی که مشیت الهی مقرر داشته اند میزایند و می میرند جز اینکه گاهی هم از مسخ بعضی از حیوانات یا افراد بشر یا انراض بعضی از انواع با اصناف سخن میرفت ولیکن درستی و نادرستی آن سخنان معلوم نبود و در هر حال این گفتگوها ربطی بمباحث علمی نداشت .

از بعد از نیمه سده هیجدهم کم کم برای بعضی از دانشمندان این نظر پیش آمد شاید در انواع و اصناف تغییر دست میدهد و از نوعی بنوعی متحول می شوند و این که نظر از آن رو پیش آمد که ارباب علوم طبیعی باحوال موجودات جاندار و انواع و اصناف و چگونگی آنها احاطه یافتند و بنکائی پی بردند که منشأ این فکر شد از جمله اینکه دیدند در ساختمان بدن جانداران غالباً باهنجاری هائی دیده می شود یعنی از هیئت مقرری که بطور کلی بر آن هیئت باید باشند تخلف میکنند و از قاعده خارج میشوند و اصلاً بسیار دیده می شود که ساختمان و خود گیاه یا جانور تغییر می یابد چنانکه پرورندگان گل و گیاه و مرغ و خروس و جانوران دیگر این نکته را دانسته و از آن استفاده میکنند و اصنافی از جانور و گل و گیاه مطابق میل خود می پرورند پس اگر هر نوعی قالبی دارد چه می شود که آن باهنجاریها بروز میکنند و این تصرفات و تحولات چرا وقوع می یابد؟ و نیز بر خوردند باینکه اعضا و اندام موجودات جاندار در هر محیطی مناسب با آن محیط است و چون محیط عوض می شود اعضای جاندار بمقتضای محیط تازه تحول می یابد مثلاً جانوری که در هوای خشک و گرم زیست می کند چون او را باقلیمی که سرد و تر باشد ببرند پس از مدتی احوالش معیر می گردد تا با محیط تازه متناسب شود و نکته مهم دیگر اینست که چون معرفت دانشمندان بر انواع مختلف جانوران افزون شد و آنها را یکدیگر سنجیدند بر خوردند باینکه مجموع جانوران را چون در نظر بگیریم و مورد تأمل قرار دهیم می بینیم مانند زنجیری است که حلقه های مجاورش یکدیگر شبیه اند و اختلافشان جزئی است اما چون حلقه هائی را که از هم دور هستند می نگریم می بینیم تفاوتشان بسیار است و شایسته بهم ندارند پس این فکر پیش آمد که شاید هر حلقه از حلقه مجاور پیشین بتحول برآمده باشد و مجموع انواع جانوران يك رشته پیوسته مسلسل باشند که هر نوعی از نوع دیگری که با او مشابهت تام دارد برآمده باشد و بنا برین میتوان فرض کرد که روز نخست موجود جاندار يک نوع یکتا بوده و از آن يك نوع کم کم بتحول انواع دیگر برآمده که در هر تحول تفاوت جزئی بوده ولیکن چون تحولات بسیار شد اختلافات که هر نوبت جزئی بود سرانجام کلی شده است چنانکه بر حسب ظاهر مشابهت از بین رفته است



برای اینکه مطلب روشن باشد درمابین از رعایت ترتیب تاریخی تجاوز کرده اندکی پیش افتادیم.

اینک گوئیم آنچه در سده هیجدهم نسبت باین نظر برای دانشمندان پیش آمده بود بسیار اجمالی و مبهم و غیر موجه بوده و مورد اعتنا واقع نشده بود بر رأی بتحول انواع کسی بطور جزم و بصراحت حکم نکرده و اسباب و علل آن را نیز بیان نموده بود، نخستین کسی که مسئل را بجد باین علم عنوان کرده در آغاز سده نوزدهم لامارک (۱) فراسوی است که اظهار عقیده کرد بر اینکه موجود جاندار



در آغاز بسیار ساده و در مرتبهٔ پست بوده سپس کم کم متحول شده و تنوع و طول و تفصیل یافته است و او علت و اسباب اصلی این تحول را تأثیر محیطی دانست که گیاه یا جانور در آن زیست مینماید. کیفیات محیط از گرما و سرما و خشکی و تری و خاک و آب و مانند آن در اعضا و جوارح و ساختمان بدن تأثیر کرده و اختلافاتی که در این کیفیات روی داده اقتضاهای تازه پیش آورده و احتیاجهای نو برای موجود جاندار ایجاد نموده و ساختمان بدن برای رفع آن احتیاجها و متابعت اقتضاها تغییر یافته و هیئت تازه اختیار کرده و این احوال تازه در وجود آن جانور کم کم عادت و طبیعت ثانوی شده و در توالد و تناسل بارث منتقل گردیده و باین طریق از یک نوع بنوعی دیگر تحول دست داده و تنوع پیدا شده است.

توجیه و بیان لامارک در تحول موجودات و تنوع انواع ناقص ولیکن شایان توجه بود جز اینکه افکار اهل علم برای قبول این رأی هنوز پخته و مستعد نشده و بنسب برین گرفتار معارضهٔ مخالفان گردید و هر چند جسته جسته بعضی از صاحب نظران در آلمان و انگلیس و فرانسه در تحول انواع اظهار عقیده می کردند مسئله بطور جدی طرح نشد تا اینکه سی سال پس از وفات لامارک فرانسوی چارلز داروین انگلیسی کتاب خود را در منشأ انواع منتشر ساخت و قضیه را درست موجه و باحسن بیانی که بکار برد خاطر بیغرضان را قانع نمود اینست که حکم بتبدل انواع (۱) بنام داروین مشهور شده است.

چنانکه پیش از این اشاره کردیم چون بصیرت ارباب علوم طبیعی در اصناف و انواع و احوال موجودات جاندار بسط یافت برای بسیاری از ایشان بموجباتی که اجمالا ذکر کردیم این فکر پیش آمده بود که چنین مینماید که انواع تبدیل می یابند و از یکدیگر برمی آیند مشکل در اینجا بود که این امر از چه رو و از چه سبب واقع می شود لامارک تأثیر محیط (۲) را سبب دانست و داروین این تحقیق را تکمیل کرد و اینکه موجودات جاندار برای زندگی و بقای شخص و نوع خود کوشش میکنند (۳) و در این کوشش آنها که مستعدتر و مجهزترند کامیاب میشوند و میمانند (۴) و ازین رو مانند آنست که طبیعت آنها را که شایسته ترند برای بقا انتخاب میکند و باین طریق موجودات رو بمکمال میروند البته در این کامیابی و انتخاب طبیعی (۵) تأثیر محیط نیز مدخلیت دارد زیرا که هیچ موجودی با مخالفت با مقتضیات طبیعی نمیتواند باقی بماند پس آن موجودات باقی میمانند که ساختمانهاست با مقتضیات زمانی و مکانی و کیفیات دیگر متماسبست چون برای بقا شایسته ترند و آنها که نیستند از میان میروند.

پس چون باین اصول پی بردیم و باین ترتیب صورت واقعه چنین میشود که موجودات

Influence du milieu (۳) Transformisme (۱)  
Survivance du plus apte (۴) Lutte pour la vie (۲)  
Selection naturelle (۵)

نوع واحد بسبب اختلاف احوال درونی و بیرونی که در اثنای تناسل برای متابعت با مقتضای حال پیش میآید در وقت زادن همه یکسان نیستند و بایکدیگر تفاوت‌های جزئی دارند پس همه آنها برای بقا میکوشند و هر کدام که مستعد تر و مجهز ترند کامیاب میشوند و آنچه در وجود آنها از اسباب و وسایل پیشرفت و کامیابی بوده بآثر بیازماندگان شان منتقل میشود و باین طریق در آن وع (۱) واحد اصناف (۲) مختلف ظهور میکند و بمرور زمان در ضمن این عمل تفاوت‌های جزئی که میان اصناف بوده شدت مییابد و سر انجام اختلافات چنان کلی می شود که بدرجه فصل منوع میرسد و از نوع واحد نخستین انواع تازه منشعب میگردد و از آنها هر کدام که شایسته ترند باقی میمانند و آنها که کمتر شایسته اند یا منقرض میشوند یا در حالت پستی و وقوف میایستند.

تبدیل انواع را اگر تنها بر تحقیق لامارک مبنی کنیم امری امکانی و احتمالی میشود چون از تاثیر محیط است پس اگر محیط مختلف شود و اختلافش شدید باشد تبدیل واقع می شود و گرنه نمیشود اما چون تحقیقات داروین را بنیاد قرار دهیم تبدیل انواع امری ضروری و حتمی خواهد بود زیرا که کوشش موجودات برای بقا قابل انکار نیست و دراینکه آن وجود در این کوشش کامیاب میشود که صالح تر و شایسته تر باشد نیز خدشه نمیتوان کرد.

پس بنا بر رای داروین یعنی قایون تبدیل انواع باید فرض کرد که موجودات همه در آغاز خلقت چنانکه امروزه هستند خلق نشده اند نخستین جاندار نوع واحد بوده و در مرتبه بسیار پست و ساده چنانکه نمونه آن امروز در دست است آنگاه بر حسب قواعدی که مجمل بیان کردیم در طرف چندین کرور سال تنوع دست داده و انواع بمقتضای همان قواعد همواره رو بکمال رفته و در این تکامل دو رشته شده 'یک رشته گیاه و درخت و یک رشته جابور گردیده و جابور از مرتبه پست نخستین مراحل چند از قبیل صدف و اسفنج و مرجان که بگیاه بیشتر شباهت دارند پیموده از مراتب هوام و حشرات گذشته و استخواندار شده و بصورت امثال ماهی و مار و سوسمار و پرندگان درآمد و سرانجام پستاندار شده و انواع چهارپایان ظهور کرده و بمرتبه سگ و فیل و خرس و بوزینه رسیده و حیوان دوپا که حکما حیوان ناطق خوانده و خود را اشرف مخلوقات میدانند در سرهمه قرار گرفته و عرصه جهان را بر همه موجودات تنگ کرده است.

قرائن و شواهد و دلائل علمی بر درستی فرض تبدل انواع فراوان است ولی ما نمیتوانیم شرح آنها بپردازیم چه این مختصر گنجایش ندارد از غرض ما هم بیرون است چون مواد ما نهایت این بود که خواهد گان اجمالا بدانند رای داروین و فرض تبدل انواع چیست کسانیکه نخواهند کاملا بحقیقت آن پی ببرند باید بقدر لزوم از علوم طبیعی و چگونگی لبقات و انواع و اصناف گیاه و جانداران مختلف کره زمین و تشریح بدن آنها و

چگونگی تکوین و نمو نطفه و جنین هر يك از حیوانات و انسان و بسیار چیز های دیگر آگاه شوند و تا این معلومات بدست نیامده اظهار عقیده مثبت و منفی در این باب روا نیست همینقدر گوشزد میکنیم که با معلومات امروزی از راه علم نمیتوان این فرض را باطل کرد و علمای فن همه تصدیق کرده اند و منکران فقط آنها هستند که این فرض را با عقیده دینی خود منافی میدانند یعنی کسانی که بظاهر عبارات تورات متعبدند و مقیدند که چگونگی خلقت موجودات را آنسان که در سفر تکوین تورات مشروح است معتقد باشند و نیز چون دیده اند که بعضی از معتقدان فرض تبدیل انواع مسلک طبیعی و دهری دارد نتیجه این فرض را فساد عقیده و تباهی دین پنداشته اند .

البته کسانی که بظاهر عبارات تورات ایمان دارند و بخدای شخصی معتقدند یا تصورشان از ذات باری چنان است که باید او را نظیر مجسمه ساز و کوزه گرو نجار بدانند و مقامش را نظیر پادشاه و امیر ببندارند و مبانی عقیده دینی ایشان چنین باشد مورد ملامت نیستند که در انکار فرض تبدیل انواع اصرار بورزند و فقط بحثی که بر آن ها هست اینست که چرادرین را مبنی بر این عقاید و تخیلات کرده اند . عجب از کسانی است که نه بتورات معتقدند نه خدا را شخص می پندارند و نه مجبورند ذات باری را نظیر آهنگر و نجار تصور کنند و تصدیق دارند که رابطه علت و معلول قابل انکار نیست و خداوند تالی هم کار را با سبب میکند بسا وجود این اصرار در انکار رای داروین دارند بعقیده ما کسیکه فرض تبدیل انواع را مؤدی بانکار صانع میدانند مانند آن است که اگر بگویند فلانکس بواسطه سرما خوردگی بیمار شد یا بفلان مرض مریدا بواسطه مزاجت بازو چو خویشتن فرزند آورد یا بسبب پیری و غصه ریشش سفید شد یا بگویند درخت از تخم روئید و بواسطه آب و هوا پرورش یافت یا بگویند از تابش آفتاب از دریا بر برخاست و بر زمین بارید یا بگویند این پهلوان از آن پهلوان زمین خورد بسبب اینکه مانند او قوه بدنی و علم کشتی گیری نداشت جواب بدهد انکار صانع می کنند زیرا اینها همه کار خداست و شگفتی این کمتر از حال کسانی نیست که رای داروین را منسند انکار صانع قرار میدهند و حال آنکه رای داروین یکی از نظریاتی است که مسجل میکند که جریان امور عالم بر ضابطه و نظام مقرر محفوظ است و این امر بهترین دلیل است بر این که عالم حقیقی دارد و هر ج و مرج نیست و بقول معروف دنیا صاحب دارد و همچنانکه هیئت جدید از تحقیقات کپرنیک و کپلر و نیوتن گرفته تا فرض لاپلاس کلیه عالم جسم بیجان را در تحت نظام و قاعده واحد در آورد رای داروین نیز در کلیه عالم حیات همین کار را کرده و این هر دو رای بخوبی مینماید که چگونه وحدت است که از او کثرت بر می آید و از بنور راه وصول بتوحید را برای ما نزدیک میکنند و حقیقت اینست که ایمان امریست باطنی و وجدانی هر کس متمایل بایمانست رای داروین را نیز از دلایل توحید می شمارد و آنکه طبعش مایل به بی اعتقادی است بدون رای داروین هم منکر است .

بعضی هم نمیخواهند زیر بار فرض تبدیل انواع بروند از آنرو که بنا بر این فرض نسبت انسان بحیوان می رسد و بوزینه نژاد میشویم و بانسناس خویشی پیدا میکنیم. حاجت بتوضیح نیست که این فکر کودگانه است و دراینکه انسان حیوان است شکی نیست و همچنانکه هرکس شرافتش بخصایل و شایستگی اوست و باصل و نسب نیست شرافت انسان هم بآدمیت و مزایائی است که بر حیوان داشته باشد اگر دارد حیوان نژاد بودنش ننگ نیست و اگر ندارد فرشته نژاد هم که باشد بی شرافت است ضمناً بدنیت گوشزد کنیم که از تحقیقات امروزی چنین بر میآید که حیوانی که انسان فرزند اوست هیچیک از انواع بوزینه هائیکه امروز در دنیا موجود میباشند نیست ولی بیان این مطلب از وظیفه ما بیرون است.

ایراد بزرگ دیگری که بر رای داروین می توان گرفت اینستکه بنا بر این رای جنگ و جدال اقوام و ملل بلکه اشخاص بایکدیگر امری طبیعی است و حق با کسی است که نیرومند است و غالب میشود و ناتوان مغلوب مظلوم نیست و اگر این سخن مقبول باشد صلح طلبی و سلامت خواهی و رأفت و رحمت خلاف طبیعت خواهد بود و باید گذاشت مردم یکدیگر را بدرند و هر نوع سببیت مرتکب شوند و کسانی هم هستند که این ادعا را دارند. این اشکال نظر بتسایح اخلاقی که دارد البته بسیار قابل توجه است و دفع آن آسان نیست و هر چند می توان گفت احساسات قلبی ما در جریان امور طبیعت تأثیری ندارد و او کار خود را میکند و بناله و فریاد ما دست از روش خود برنمیدارد چنانکه طوفان و زلزله و انواع آفات و بلیات هر روز نازل میشود و مصائب تپانیاوردنی بینندگان خدامیرسانند اما بنظر ما جواب حسابی آن اشکال اینست که قانون کوشش حیات و بقا مستلزم آن نیست که افراد یا جماعات نوع بشر بایکدیگر جنگ و جدال داشته باشند کشمکش نوع بشر با عناصر و عوامل طبیعت و جانوران موذی خرد و درشت باید باشد عقلی که خداوند ب انسان داده برای اینستکه مقتضیات قوانین طبیعت را دریا بدتا بمناسبت آنها نوع انسان برای حیات و بقا صالح تر و شایسته تر شود و در این کوشش و کشمکش افراد بشر و اقوام و ملل هر چه بایکدیگر مساعدت و تعاون کنند راه آسانتر و کامیابی نزدیکتر میشود و تنازعی که میان ایشان است از مقصد دورشان میسازد حاصل اینکه کوشش انسان از راه علم و عقل و تعاون و تدبیر است نه بتفاق و اختلاف و با جنگال و دندان مانند ببر و لنگ و شیر یا آلات و ادواتی که جای گیر آنها است. البته میان افراد یا جماعات بشر هم سر انجام هر کدام شایسته ترند باقی میمانند و آنها که شایستگی ندارند از میان میروند اما اینکار بطبیعت و بتدریج واقع میشود و جنگ و جدال و سببیت لازم ندارد.

در پایان سخن باید بگوئیم که داروین فرض تبدیل انواع را سرسری پیش نکشیده است سالهای دراز در آن مطالعه کرده هر اشکال و اعتراض که ممکن بود بر این فرض وارد بیاید و بنظرش رسیده یا دیگران کرده اند مورد تأمل و مذاقه قرار داده و راه دفع

آن را یافته و فقط اشکالی که باقی مانده تبعید اشخاص است بظاهر عبارات تورات که جواب آن اینست که اعتقاد بتورات چه ضرور و فرضاً که این تورات کلام خدا باشد تبعید بظاهر عبارت که در هر قدم برای شخص نکته سنج خنده آور است چه لزوم و مخصوصاً باین نکته باید توجه کرد که رأی داروین چگونگی تبدیل و تحول موجودات جاندار را بخوبی مینماید اما معلوم نمیکند که جسم بیجان چرا جاندار شده است پس علاوه بر اینکه ابداع خود جسم بیجان که دائماً در حال تغییر است در نظر محقق محتاج بموجد است ظهور جان و قوه حیات هم در جسم بیجان مبدأ لازم دارد و آن مبدأ هنوز معلوم و مکتشف نشده است.

و اما راجع بملاحظات اخلاقی داروین خود میگوید بزرگترین کمالی که موجودات جاندار در سیر تحولی و تکاملی بآن رسیده اند پیدایش عواطف قلبی است که در انسان وجود آمده است و اگر انسان میخواهد حیوان نباشد باید این عواطف را که عبارت از رحم و مروت و کرم و شجاعت و نوع پرستی و غیر خواهی است بیوردد و در عین این حال کوشش در راه حیات و بقا هم باز رعایت مقتضیات انسانیت با لطیفه جربان خواهد داشت بلکه مجاهده اخلاقی خود در مرحله انسانیت همان کوشش برای حیات است به عبارت دیگر کوشش برای بقا و حیات در انسان بصورت مجاهده اخلاقی باید باشد و خواهد بود. مبحث رای داروین و بیان فرض تبدیل انواع در واقع جمله معترضه و برای این بود که اذهان خوانندگان برای فهم فلسفه معاصر مستعد شود بنا بر این باین اندازه اکتفا می کنیم و باز رشته سخن را دنبال مینمائیم. و نیز تصریح می کنیم که تصدیق ما بر رای داروین فقط بر بنیاد تبدیل انواع و تحول و ارتقاء موجودات است و معتقد نیستیم که آنچه داروین گفته صحیح است و بعد از این باز شاید در این باب اشاراتی بکنیم.

هربرت اسپنسر

هربرت اسپنسر

## ۱ - شرح حال او

هربرت اسپنسر (۱) که در سده نوزدهم بزرگترین فیلسوف انگلیسی شمرده شده در سال ۱۸۲۰ تولد یافته است. پدر و جدش معلم مکتب بودند و خود او هنگام تحصیل بر ریاضیات و علوم فنی مایل بود و مهندس شد اما تحصیلش چندان مرتب نبود بکتاب خواندن هم اشتیاقی نداشت و معلومات فراوانش را بیشتر بمشاهدات و تحقیقات شخصی کسب کرده بود. از آغاز عمر بمباحثات سیاسی و دینی و فلسفی رغبت داشت از مطالعات در علوم طبیعی نظر تحول و تکامل برایش پیش آمد و بر آن شد که باز رشته تصنیفها

عنوان فلسفه ترکیبی (۱) مبتنی بر همان نظر تصنیف و نشر کند و در این وقت چهل سال داشت و نزدیک به چهل سال برای این مقصود رنج کشید و مزاج علیل و ضعف پیری را مانع قرار نداد. زمانی که باینکار همت گماشت کتاب داروین در نیامده بود چون آن کتاب منتشر شد اسپنسر در فلسفه خود راسخ تر گردید و از تحقیقات داروین نیز استفاده کرد پیش از آنهم از لامارک بهره برده بود

هربرت اسپنسر طبعش همه منطقی و تحقیقی و از خیالات شاعرانه بکلی دور بود اهل ذوق نبود شور عشق نداشت چنانکه تأهل هم اختیار نکرد. در نویسندگی شیوه اش بسیار ساده و بی آرایش ولیکن نگارشهایش چنان روشن و مفهوم بود که مانند کتب ادب دلپذیر میشد بمقارن و امتیازات و جاه و مال اعتنائی نداشت و دارای بضاعتی نشد چنانکه تصنیفهایش بوسیله پیش فروشی و اعانه بچاپ رسید.

اسپنسر عواطف و احساسات قلبی نشان نمیداد اما فطرتی سلیم داشت و آمالش همه شرکت در پرورش آدمیت بود هر چند میدانست که این مقصد بسی دور و راهش دراز است و مشکلات بسیار در پیش دارد ولی متوجه بود که نباید زمان حال را همیشه پیشنهاد خود داشت و بآینده نیز باید نگران بود و از کلمات اوست که بلندترین آرمان اخیار اینست که در آدم سازی شرکت کنند اگر چه اهتمامشان غیر محسوس باشد و مجهول بماند.

از زمان جوانی تادم پایان عمر بنگارش مقالات و رسالات اشتغال داشت ولیکن تصانیف معتبرش همان کتبی است که بعنوان فلسفه ترکیبی تدوین کرده و عبارتست از کتاب مبادی نخستین (۲) و اصول جان شناسی (۳) و اصول روان شناسی (۴) و اصول علم مدنیت (۵) و اصول اخلاق (۶)

عمرش از هشتاد و سه سال بیش شد و در ۱۹۰۳ در گذشت

## ۲- فلسفه او

فلسفه ترکیبی که اسپنسر تاسیس و تدوین کرده است مبتنی بر علم است یعنی تنها بفکر و تخیل ساخته نشده و بنیادش بر معلوماتی است که از راه علمی یعنی مشاهده و تجربه و استقراء و استنتاج فراهم آمده است و فلسفه ترکیبی از آنرو خوانده شده که نتایج علوم مختلف را که متفرق و پراکنده است جمع آوری و ترکیب کرده و از آنجا در مباحث فلسفی نظریات کلی اتخاذ نموده است

کتاب اول از مجموعه فلسفه ترکیبی چنانکه یاد کردیم « مبادی نخستین »

(۱) Synthetic philosophy معنی این کلمه را بعد معلوم خواهیم کرد

(۲) First principles (۳) Principle of Biology (۴) Principles of Psychology

(۵) Principles of Ethics (۶) Principles of sociology

نام دارد در این کتاب در آغاز چنین عنوان میکنند که در روزگار مادیین با علم و حکمت معارضه دارد از آن جهت که ارباب ادیان و اهل علم در قلمرو یکدیگر مداخله ناروا میکنند و نیز هر دو گروه ادعای بیجا دارند. ادعای بیجا اینست که از امری که برتر از ادراک انسان است یعنی از ذات مطلق سخن میرانند هر چند ادیان هر چه بالاتر میروند بیشتر بعضی از ادراک و معرفت آن ذات معترف می شوند و مشکل اینجاست که عقل بشر از یکطرف برای هر امری علت میجوید و از طرف دیگر از دور و تسلسل امتناع دارد علت بی علت را هم نمی یابد و نه فهم می کند چنانکه کشیش چون بگوید که دنیا را خدا خلق کرده است کودک می پرسد خدا را که خلق کرده است و اینهمه مناقشات و اختلافات ارباب مذاهب در امر سازگار کردن قدرت کامله با عدالت تفضل و وجود خیر و شر و جبر و تقویض و مانند آنها از اینجا برخاسته است ادعای اهل علم هم در این مبحث و مباحث نظیر آن از قبیل حقیقت زمان و مکان و حرکت و نیرو و قوه مدرک و مانند آن بیجاست زیرا که علم جز تعدید امور چیزی نیست و حال آنکه ذات مطلق نامحدود است و نیز علم قیاس کردن و نسبت دادن چیزی است به چیز دیگر در صورتی که بیرون از ذات مطلق چیزی نیست که باو قیاس و نسبت کرده شود و آنچه علم می تواند بر او تعلق بگیرد عوارض و امور نسبی است.

پس ارباب ادیان از این ادعا دست باید بردارند که از بی نشان نشان بدهند و خدا را مانند یکی از افراد بشر معرفی کنند که توانائی بسیار و هو او هوس فراوان دارد مهر میورزد و گینه میجوید و همواره با انتظار نشسته است که هدیه و تعارف باو بدهند و مدحش کنند و تملقش بگویند و نیز باید از امری که حس و عقل و ادراک انسان بر او تعلق میگیرد صرف نظر کنند و باهل علم بگذارند تا از راههای علمی بآن برسند از آن طرف اهل علم هم باید بدانند که جز بر امور نسبی و عوارض دسترسی ندارند و از آنچه قابل ادراک نیست دست بردارند و منکر هم نباید بشوند

باین طریق معارضه دین و علم از میان میرود اولیای دین از انهام بری میشوند که دعاهای ایشان منافای عقل است اهل علم هم از حملات متدینان آسوده میشوند و تعلیماتشان منافای دین و مایه فساد عقیده خوانده نخواهد شد.

البته این سازش علم و دین مشکلات در پیش دارد و علت عمده آن کوتاهی فهم عامه است که معبودیکه از جنس خودشان نباشد نمیتوانند فهم کنند و قابل پرستش نمی دانند اما باید متوجه بود که این عیب بزودی و آسانی رفع نمی شود و تا عامه عقاشرات رشد نکرده است بزور و بشتاب عقیده سخیف را از ایشان نمیتوان گرفت که اگر بیک صورت برود بصورت دیگر میآید ولی هیچ عقیده سخیفی هم نیست که حقیقتی در بر نداشته باشد و اگر صاحب عقیده صمیمیت و نیت خیر دارد باید اغماض کرد و محترم داشت.

پس باید معلوم باشد که امری هست که دانستنی نیست و اهل علم هر چه معرفتشان

## فصل اول

بر امور دانستنی پیش می شود بیشتر بآن امر ندانستنی بر میخورند زیرا که امور دانستنی عوارض از امر ندانستنی میباشند و چون این فقره مسلم شد می پردازیم به آنچه دانستنی است

\*\*\*

پیش از این گفته ایم که طبیعیات یعنی حکمت سفلی و ریاضیات یعنی حکمت وسطی امروز از قلمرو فلسفه بیرون رفته و متعلق بفنون شده است. اکنون اسپنسر می گوید حکمت علیا یعنی الهیات را باید کنار گذاشت زیرا که آن بحث در امر ندانستنی است و بحس و ادراک انسان در نمی آید (همین عقیده ایست که کانت هم بیان دیگر اظهار کرده بود) پس برای فلسفه چه باقی میماند و معنی آن چه خواهد بود ؟

بنابر بیان اسپنسر معرفت سه درجه دارد درجه نخستین معرفتی است که توحید نیافته یعنی معلوماتی پراکنده و جزئی است چنانکه عوام دارند درجه دوم معرفتی است که نیمه توحید یافته است و آن علوم و فنون است همچون گیاه شناسی و جانور شناسی و زمین شناسی و ستاره شناسی و مانند آنها درجه سوم که درجه اعلاست معرفتی است که کاملاً توحید یافته است و آن فلسفه است

توضیح آنکه معلومات عامه همه جزئیات است یا اگر کلیت دارد بسیار اجمالی است مانند اینکه قند شیرین است و نمک شور است و علف سبز است و آسمان کبود است چون معلومات کلیت یافت و در تحت قواعد درآمد علم می شود مانند آنکه در علوم و فنون مختلف از قبیل آنچه یاد کردیم ملاحظه کرده اید. فلسفه آنست که اصول کلی بدست آوریم که قوانین علمی در تحت آن اصول واقع گردند و از آن استخراج شوند و آن اصول کلی فرضیاتی هستند که در آغاز آن هارا بر رسم علی الحساب می پذیریم سپس اگر دیدید که با مشهودات و تجربیات موافق درآمدند و تخلف نکردند مسلم میداریم چنانکه خواهید دید و هر چه این اصول کلی تر باشد یعنی انواع زیاد تر از امور در تحت آنها واقع شود فلسفه که از آنها ساخته شده کامل تر و پسندیده تر است چنانکه وقتی می توانیم فلسفه را کامل بدانیم که همه امور جهان را بتوانیم از یک اصل بیرون آوریم

مثلاً از معلوماتی که در علم فیزیک و شیمی بدست آورده ایم باین قاعده کلی رسیده ایم که جسم فانی نمی شود و نیرو هم باقی است و اگر بیک شکل کاسته شود کاستش بشکل نیروی دیگر در می آید.

یعنی نیروها به یکدیگر متبدل می شوند چنانکه گرمی بقوه برق و برق بگرمی متبدل می شود و این هر دو نور میدهند پس شاید که همه نیروها در واقع احوال مختلف از نیروی واحد باشند و میدانیم که حرکت هم وجهی از نیروست بلکه آثار و قرائن چنین می نماید که جسم نیز شکلی از نیرو باشد و نیرو متبدل تواند شد قوای بدنی و حیاتی را هم که یافته ایم که شکلهائی از نیرو میباشند و بنابرین از هر طرف میچرخیم مشهودات و تجارب ما دلالت می کند بر اینکه هر چه هست نیروست و نیرو اگر اشکالش مختلف و متبدل



است و آنها امور نسبی هستند اساسش کم و بیش نمی شود و این اصل یعنی محفوظ بودن نیرو از آن اصول کلی است که مارا بمقصد نزدیک میکند (۱) از این گذشته شکلیها و ظهورات نیرو یکدیگر نسبت دارند یعنی از امور نسبی هستند اما حقیقت نیرو چنین-مینماید که ربطی بامر مطلق (۲) دارد و از اینجا باز رسیدیم بآن امر ندانستنی (۳) که ارباب ادیان بنام آن سخن می گویند و از او نشان میدهند و اهل علم آنرا میجویند و گاهی هم منکرش میشوند .

اصل محفوظ بودن نیرو چنانکه گفتیم البته مارا بفلسفه نزدیک میکند اما هنوز کافی نیست و باید یک قاعده کلی بدست آوریم که بدانیم همه امور جهان تابع آن میباشد اسپنسر معتقد است که این قاعده را بدست آورده است و آن قانون تحول و تکامل است (۴) که تا اندازه که ما یافته ایم جریان احوال جهان و جهانیان مظهر این قاعده است .

باین معنی که چون در علوم و فتنونی که دانشمندان ترتیب داده اند بدرستی می نگریم می بینیم همه در واقع تاریخ تحولات عوارض و حوادثی میباشد که موضوع آن علوم و فتنونند و چون در آن حوادث بدرستی نظر می کنیم در می یابیم که نخستین امریکه واقع می شود اینستکه اجزای او عواملی پراکنده یکجا فراهم می آیند و باهم ترکیب و درهم فشرده میشوند و تراکم می یابند (۵) مانند اینکه حدوث ابر چنانست که ذرات و قطرات آب و بخار که در هوا پراکنده اند بهم نزدیک و مجتمع میگردند و همه حوادث و عوارض این حال را دارند تا آنجا که هیئت جهان خورشیدی بهمین قسم ساخته شده است یعنی در آغاز اجزای و ذراتی در فضا پراکنده بود کم کم بصورت ابر رقیقی گرد آمده (۶) و در ظرف زمانی

(۱) خوانندگان اگر بخواهند معنی این جمله را بدرستی دریابند باید از اصول علم فیزیک و شیمی و علم حرکات و قوی آگاه شوند و مخصوصا معلوم کنند که برحسب تحقیقات صد سال اخیر مسلم شده است که جسم مرکب است از ذرات و از اجزای تقسیم ناپذیر که ابعاد دارند و بوه قابل تقسیم اند اما بالفعل متقسم نیستند در زمان اسپنسر هنوز معلوم نشده بود که آن اجزای لا یتجزی هم از اجزاء خرد تر مرکبند که در واقع الکتریسته محسوس میباشد ( و نیز باید از حقیقت تور و حرارت و الکتریسته و مغناطیس چنانکه در اواخر سده نوزدهم تحقیق شده بود آگاه شوند و معلوم کنند که این کیفیات همه نیرو میباشد و همه یکدیگر متبدل میشوند و احداث حرکت هم میکنند بلکه حرارت خود جز حرکت سریع ذرات جسم چیزی نیست و امروز اهل علم در کمال دقت معین و مشخص میکنند که از هر مقدار حرارت چه اندازه حرکت یا نور یا الکتریسته احداث می شود و این نیروها بشکلهای مختلف در می آیند .

اما مقدار جمعی آنها کم و بیش نمی شود و در این کتاب ما باین مباحث نمیتوانیم پردازیم که آن ها خود چندین برابر این کتاب تفصیل دارد و بنابراین هر جا یاد از این امور میکنیم ناچار با اشاره میگردانیم و فرض میکنیم خوانندگان آن معلومات را دارند .

(۲) L'inconnaissable (۳) L'absolu

(۴) Comcentration (۵) Evolution

(۶) از جهان را nebuleuse یعنی حالت ابری می خوانند و در آسمان جهان هایی که باین حالت باشند بسیارند که با دوربین و بعضی هم با چشم دیده میشوند و آن ها را بهمان اسم میخوانند و دانشمندان ما ستاره سهایی میگویند .

دراز متراکم گردیده و خورشیدی صورت گرفته است بسی بزرگتر و رقیق تر از آنکه امروز می بینیم و در اثنای متراکم شدنش پاره‌ها از جسمش جدا شده و سیارات را تشکیل داده است آن سان که کانت و لایلاس بیان کرده‌اند (۱) و نیز بوجود آمدن موجودات جاندار گیاه و جانور و انسان بر این روش است که اجزا و عناصر پراکنده از اطراف فراهم می آیند و اندام آن موجودات را تشکیل میدهند حتی اینکه صورت بستن تصورات و تصدیقات و افکار هم در ذهن انسان هم بهمین وجه واقع می شود و در میان افراد بشر نیز تشکیل خانواده‌ها و قیایل و امم دول بهمین طریق است که اجزاء پراکنده ناپیوسته بهم می پیوندند و مرتبط میشوند جز اینکه این گرد آمدن و بهم پیوستن باینوجه دست میدهد که حرکات شدید و تندى که در اجزا بود کم کم کند و خفیف میگرددند و بسکون نزدیک میشوند و در ضمن ارتباط و بستگی آنها بیکدیگر همواره افزون میشود چنانکه در هیئت مدنیت هرچه قوت جامعه بیش میگردد حرکات آزادانه افراد محدود میشود و در عالم طبیعت نیز چنین است.

این بود امر نخستین در تحول و تکامل و لیکن این گرد آمدن و متراکم شدن تنها در مجموع اجزا نیست بلکه در درون آن‌ها هم این عمل واقع میشود و کم کم مجموعه‌های کوچکتر در درون مجموعه بزرگ صورت می بندند چنانکه خوشه بزرگ انگور از خوشه‌های کوچکتر مرکب است و چون این مجموعه‌های کوچکتر تحول یافتند هرگاه اینحالات را با حالت اولیه بسنجیم تشابه و یکسانی (۲) که در آغاز در کل وجود بود بدل باختلاف و تنوع (۳) شده است چنانکه ماده اولیه جهان در آغاز متشابه و یکسان بود سپس خورشید و سیارات و اقمار پدید آمد و تخم گیاه چیزی ساده و مشابهست چون نمو میکند تنه و شاخ و برگ و گل و میوه می شود و حیوان در آغاز نطفه ساده است سپس اینهمه طول و تفصیل پیدا میکند و انواع جانداران هم بطوری که لا مارک و داروین بیان کرده اند از وحدت بکثرت و تنوع رسیده اند و این کیفیت در جمیع امور حتی در اوضاع اجتماعی بشری و احوال روحی و عقلی انسان مشاهده میشود و این تفصیل و تنوع (۴) امر دومی است که لازم تحول و تکامل است و با تراکم و اجتماع همراه است.

و لیکن تحول تکاملی همه این نیست که اجزاء پراکنده جمع شوند و از هم جنسی بنا هم جنسی بیابند بلکه باید در این ضمن از بی نظامی بنظام (۵) برسند و این امر سوم است از لوازم تکامل که قاعده کلی وجود است خواه جاندار باشد خواه بیجان چه باشعور باشد چه بی شعور و خلاصه آن اینست که اجزاء جهان از حالت همجنسی و پراکندگی و بی سامانی

(۱) وما در صفحه ۹۵ بآن اشاره کرده ایم.

(۲) Homogénéité که همجنسی هم میتوان گفت. (۳) Hétérogénéité که نا همجنسی هم میتوان گفت.

(۴) Différentiation (۵) Ordre déterminé

کم کم و بطول زمان به حالت نا همجنسی و اجتماع و سامان می آید و این سیر تکاملی در تحت تاثیر نیروهایست که بر عالم حکم فرماست و بنیادش همان قاعده محفوظ بودن نیروست این حکم که بر جریان امر عالم و سیر تکاملی جهان میکنیم البته نظر بتجارب و مشهودات ماست و تا اندازه صادق است که مشاهدات و تجربیات ما میتواند فرا بگیرد یعنی راجع بجهانی است که در آن زیست میکنیم و بعس و شهود ما در می آید و برای مدتی از گذشته و آینده که حس و تعقل ما از روی قرائن و امارات میتواند بر آن احاطه کند و گر نه حکم مطلق نمی کنیم و مدعی نیستیم که بکلیه قوه خلاقیت خدا پی برده ایم و نیگوئیم اینست و جز این نیست اینقدر هست که علم ما تغلفی از این قاعده ندیده و نیافته است.

باز از مشاهدات و تجربیاتی که کرده ایم بر می آید که جریان امور جهان بر رفت و بازگشت و جزر و مد است و این حکم نیز کلیت دارد و چنین مینماید که در امر تحول و تکامل نیز همین قاعده حکم فرماست یعنی چنانکه اشاره کردیم اجزاء جهان در ضمن تراکم و تنوع انتظام حرکاتشان ضعیف میشود تا بجائی که نیروهای درونی دیگر تاب مقاومت با مؤثرات بیرونی نمی آورد و صعود تکاملی چون بنهایت رسید نوبت بنزول و انحطاط می آید تجمع بدل بیریشانی میگردد و مرکب رو به انحلال (۱) میگردد و دوباره به حالت پراکندگی و بی نظامی و همجنسی که از آن بیرون آمده بود باز گردد و این حالت را هم اکنون در جهان طبیعت می بینیم و شاید این انحلال و حرکت جزری هم چون بغایت رسید باز حرکت مدی را از سر گیرد.

اینست بیان بسیار مجملی از قانون تحول و تکامل که آنرا بشو و ارتقاء هم ترجمه کرده اند و بنیاد فلسفه هربرت اسپنسر و موضوع تحقیقات او در کتاب «مبادی نخستین» میباشد و در تصنیفهای دیگرش که اینک بآنها اشاره خواهیم نمود از جنبه های دیگر آنرا تکمیل نموده است و این فلسفه یا لاقول اصول و کلیاتش امروز در زداول علم مقبول و مسلم است با آنکه البته مشکلات و مجهولاتی هم در دنبال خود باقی گذاشته است



قانون تکامل چنانکه از بیان مختصری که کردیم بر می آید نه تنها مربوط به عالم بیجان نیست بلکه شامل جاندارها هم هست و در این نوع موجودات بسیار ظاهرت و مهم تر است و هربرت اسپنسر راجع بجانداران نیز دو جلد کتاب «بنام اصول جان شناسی» (۲) دارد که اگر بخواهیم از مندرجاتش سخن بگوئیم هر اندازه بفشاریم بیش از گنجایش این کتابتتصیل بر میدارد همیشه در اشاره میکنیم که آن فیلسوف جان داهتن راجعین تعریف میکند که هر موجودی که روابط درونی او همواره از روابط بیرونیش متا بت کند یعنی احوال اختصاصی وجود او با مقتضیات خارجی دائماً سازگار شود جان دار است و هر چه این سازگاری

تمامتر باشد حیات آن وجود کاملتر است

جان در جسم بیجان چگونه وارد شده نمیدانیم اینقدر معلوم است که وقتی اوضاع روی کره زمین در ضمن تحول بجائی رسیده است که برای ظهور حیات مناسب و مساعد شده است و جاننداری که ظهور کرده البته درحالتی بسیار ساده و بی شاخ و برگ بوده و چنانکه لامارک و داروین تحقیق کرده اند بواسطه تاثیر محیط و اینکه احوال موجود جاندار باوث بنسلسل منتقل میشود و بنا بر قاعده کوشش زندگانی و بقای اصلح و انتخاب طبیعی (۱) نظر بتعریفی که برای حیات کردیم که متابعت از مقتضیات است موجود جاندار و ساده همواره تحول یافته و متنوع شده و رویتفصیل و تکمیل رفته است.



بعقیده هربرت اسپنسر این تحول و سیر تکاملی شامل احوال روحانی موجودات نیز هست که برای اینکه ارتباط موجود جاندار با عالم بیرونی همواره بهتر و بیشتر شود پیوسته اعضاء مربوط مدارک و مشاعر جانداران طول و تفصیل می یابند و پایه و مایه ادراک و شعورش افزون میشود و از ادراک بسیار ضعیف حیوانات پست ارقیبیل صدف و اسفنج و کرم که حتی حواس ظاهر را تمام ندارند تا فکر عمیق فیلسوفان نوع سر که در جگونگی زمان و مکان بحث میکنند و بی علت و معلول میبرد و قیاسات عقلی ترتیب میدهد چون درست بنگری بکرشته مسلسل واحد از درجات و مراتب شعور است و احساسات قلبی و عواطف و فطریات خلقی و تمایلات و ارادات انسانی نیز همین حال را دارد یعنی بتدریج در جانداران نمود میکند و در ضمن ارتقاء نسل و نژاد رو بسکمال میرود چنانکه عقل انسانی درجه کاملتری از قوه و هم حیوانی است و جان و روان یعنی قوه حیاتی حیوانی و قوه عقلی انسانی از یک مایه و یک سرچشمه اند که بر حسب قانون تحول و تکامل سیر مینمایند

اما هربرت اسپنسر مانند بعضی از اهل علم حکم نمیکند باینکه نیروهای مؤثر در جمادات که امروز نیروهای فیزیکی و شیمیائی مینامند مولد نیروهای ادراکی و روحانی باشد و در این باب تأمل دارد بلکه از بعضی کلماتش برمیآید که اگر امر دایر باشد بین اینکه بگوئیم نیروی ادراکی فرع نیروهای فیزیکی است یا اینکه نیروهای فیزیکی از فروغ نیروی ادراکی میباشند تمایل او بر این قسم دوم است

در باب منشأ مدرکات و معقولات انسان که بعضی از حکما جزء فطرت میدانند و برخی فقط بتجربه و مشاهده منتسب میکنند هربرت اسپنسر نظر بدیعی مبتنی بر فلسفه تحول و تکامل دارد و حاصل آن اینست که مدرکات و معقولات انسان دراصل ناشی از تجربه است اما در نوع به در افراد باین معنی که از روز نخست انسان با ادراک و عقل به نیا نیامده و این مدرکات و معقولات را از عالم دیگر نیاورده است و بتدریج و بطول زمان مشاهده و تجربه دارا شده است اما این مدرکاتی که بتدریج و بمرور و در راه برای او دست

(۱) مسائلی است که در بیان رای داروین باحمال بیان کرده ایم.

داده در وجود او ذخیره شده و بارث باخلافش منتقل گردیده است چنانکه امروز هر کس میزاید از شکم مادر که بیرون میآید مدارک و مشاعری دارد که در وجود او نهفته و بحال استعداد است و زندگی و تجربه و تربیت آن را می پرورد بفعلیت می آورد و از این سبب است که حیوان چون این میراث را ندارد، ممکن نیست بتربیت دارای آن مدارک و معقولات شود.

نوع این مطالب را که در این چند سطر خلاصه کرده و با اشاره گذرانیدیم هربرت اسپنسر در دو جلد کتاب کلان موسوم باصول روان شناسی (۱) با شرح و بسط بیان کرده و مدارج جان داران را در مدارک و مشاعر و آلات و اعضاء آنرا از اعصاب بسیار ناقص حیوانی تا نخاع و دماغ انسانی تفصیل داده است.



فلسفه ترکیبی هربرت اسپنسر که اینک آن مشغولیم و درده مجلد تدوین شده سه جلدش در بیان ظهور مدنیت یعنی هیئت های اجتماعی بشر است که آنرا اصول علم مدنیت (۲) نامیده و سی سال در تدوین آن کوشیده است.

خوانندگان ما بیاد دارند که علم مدنیت را اگوست کنت در انسوی تأسیس کرد فیلسوف انگلیسی باین علم شرح و بسطی وافر داد و بنیادش را بر فلسفه تکامل نهاد و پس از آنکه تحول و تکامل را در عالم بیجان بیان کرد بعالم جانداران رسید و چگونگی تحولات حیات را نمود و پس از تحقیق در چگونگی جان باحوال روان پرداخت و تکامل را در اینجمله نمایان ساخت آنگاه نوبت رسید بتحقیقاتی که موجود روا ندارد یعنی انسان در زندگی چه مراحل می پیماید و چگونه تحول مینماید این است موضوع کتابها و تئوریکه اصول مدنیت نام نهاده است و روشن است که ما در چند سطر که می توانیم به آن تحقیقات تخصیص دهیم جز اینکه بیعضی از اصول مهم آن فقط اشاره کنیم کاری نمیتوانیم و آن اینست.

چون دسته شده که در امور مربوط بجان و روان هم رابطه علت و معلول در کار است پس یقین است که در امر مدنیت نیز چنین است و کسیکه میخواهد در احوال مردم و چگونگی هیئت اجتماع ایشان بصیر شود باید بشرح حال اشخاص و ذکر وقایع تاریخی اکتفا نکنند و در ارتباط طبیعی امور و جریان آنها بنگرد که علت چه و معلول کدام است و قاعده کلی بدست آورد و البته طول مدت و جمع آوری اطلاعات فراوان لازم است و در این باب مشکلات بسیار هم هست که باید از میان برداشت از عقاید غلط که در اذهان جا گرفته و افکار را مشوب ساخته است و مخصوصاً از شتاب در اتخاذ رای و عقیده باید دوری جست و متوجه باید بود که همانکه در مهندسی و پزشکی و فنون و صنایع دیگر سالها باید مطالعه و تحصیل کنند تا بتوانند صاحب رای شوند در علم مدنیت و سیاست نیز چنینست

و معلوم نیست چرا هر نادان از دنیا بی خبری ادعای سیاست دانی دارد، (۱)  
 هیئت مدنیت مانند تن یک شخص است که برای وظائف مختلف زندگانی آلات و  
 اعضاء خاص دارد و آنها در آغاز ساده و غیر متنوعند و هر چه پیش مرود طول و تفصیل  
 پیدا می کنند و تنوع مییابند و همبستگی آنها یکدیگر افزون می شود و این حال در  
 مدتی دراز پیش میاید در آغاز خانواده کوچک تشکیل مییابد و کارهای زندگانی ساده  
 و مختصر است سپس کم کم جمعیت انبساط پیدامی کند و دهکده ها و قصبات و شهرها و  
 کشورها و ملت ها و دولتهای سترک صورت میگیرد و کسبها و پیشه های جزئی مبدل به  
 بازرگانی و صنایع بزرگ میشود

چنانکه گهتم هیئت اجتماع مدنی با هیئت تن انسانی کمال مشابهت را دارد جز  
 اینکه در هیئت مدنی اجزا و اعضاء همه هوش و شعور دارند و در تن هوش و شعور فقط در  
 سراسر و در هیئت مدنی مجموع و کل برای خاطر افراد صورت می گیرد اما در تن اجزاء  
 و اعضاء برای حفظ آسایش آنهاست ولی در تن مرکز اصلست و اعضاء فروغ آت می باشند  
 از این جهات که بگذریم تن فردی با هیئت جمعی از هر جهت مانند یکدیگرند و هیئت ها  
 سیر تحولی دارند و خصوصیات و مشخصات آنها بطول زمان و پیاپی آمدن چندین پشت  
 و نسل در ضمن فعل و افعال اشخاص و محیط نسبی یکدیگر صورت می پذیرد و خصایص  
 و خصایل یا برجاوئات برای اقوام و ملل با بطریبی و درائشای کوشش برای قیا و حیات  
 حاصل میگردد و عقیده هر رب اسپنسر هر ترتیب و هراوضاعی که بدون رعایت این  
 شرط با گهان برای قومی پیش آورده شود هر قدر خوب و پسندیده باشد اگر بررور  
 زمان و تحول ندریجی و بطبیعت واقع شود نتیجه مطلوب نخواهد داد و دوام و بقا  
 نخواهد داشت از این رو فیلسوف انگلیسی در تربیت کودکان معتقد است باینکه باید  
 بتوانیم کاری بکنیم که کودک خود ب تجربه آموز شود و تعلیمات حاضر و آماده دادن باو  
 نتیجه ندارد چنانکه تا دستش نسوزد بدرسی معتقد می شود که آتش سوزنده است و  
 اگر غیر از این کند و نخواهند حقایق را بر مردم تحمیل نمایند بایش نه رود یا از مردم  
 قوه سازگار شدن با مقتضیات سلب می شود و با لمال از ترقی باز میماند و اسپنسر برای  
 این ادعا شواهد و دلائل بسیار از احوال اقوام مختلف آورده است

بطور کلی قاعده تحول و تکامل در جمیع متعلقات مدنی از دیانت و سیاست و  
 علم و صنعت و همه چیز جاری و ساری است مثلا دیانت از پرستش موهومات مانند دیو و پری

---

(۱) هربرت اسپنسر تصنیف بزرگ خود را در علم مدنیت پس از آن تدوین کرد که چندین سال  
 با دستیاری چند تن نویسنده اطلاعات و معلومات فراوان درباره همه قبائل و طوائف و ملل روی  
 زمین جمع آوری و یادداشت کرده بود و آنها را هم در چندین مجله جدا گانه بچاپ رسانید تا در  
 در دسترس اهل نظر باشد و از آن استفاده کنند

آغاز کرده کم کم پرستش ارواح مردگان و جانوران بلکه چیزهای بیجان و بت و امثال آن رسیده سپس مردم پرستش اشخاص زنده که در نظر ایشان اهمیت داشته اند مانند پادشاهان و دانشمندان و پهلوانان پرداخته و پس از مدت زمانی برای بعضی از خواص این فکر پیش آمده که اشیاء یا اشخاص موهوم یا موجود قابل پرستش نیستند و از پی حقیقت باید رفت .

هیئتهای اجتماع بشری را که با بمرحله مدنیت گذاشته اند از جهت چگونگی آن ها بدو قسم میتوان تقسیم کرد جنگجو (۱) و پیشه ور (۲) مدنیت جنگجو بر مدنیت پیشه ور در زمان تقدم دارد و تحول برور دهور از جنگجویی پیشه وری میشود .  
حالت جنگجویی در هیئتهای اجتماعی یا برای حفظ و دفاع هیئت است در مقابل دشمن و بیگانه یا برای این است که وسائل معاش و زندگانی را از جماعات دیگر بر بایند در این هیئتها افراد یکسره تابع قدرت جماعتند و اصالت ندارند بلکه آئند و باید اطاعت کنند اکثر امور زندگانی راهیئت اجتماعی یعنی دوات تکفل میکنند و حتی افراد را بصورتی که میخواهد در میآورد خدایکه می پرستند برای او صفت جنگجویی تصور میکنند اختیار و افتدادر مطلق با مردان است که اهل رزمند و کارهای ضروری زندگانی را زن ها برعهده دارند و چون غالباً جنگ و جدال در کار است و مردم بسیار کشته میشوند برای جبران اتلاف نفوس مردها زن متعدد میگیرند و زن ها درقبال مردها و مردها درقبال دولت حکم رنده و غلام دارند .

پیش از اینها اکثر دولتها جنگجو بوده و بسیاری هنوز هم هستند و بیشتر علتش اینست که جنگ قدرت مرکز را افزون میکند و اغراض و منافع مردم را تابع اغراض دولت میسازد اینست که تاریخ سراسر جز حکایت کشتار و جنگ و جدال چیزی نیست اگر در مدنیتهای بدوی مردم آدم خوارند یا افراد را بغلامی میگیرند در مدنیت های جدید ملل را میخورند و اقوام و قبایل را یکسره بنده و غلام می سازند و تا وقتی که جنگ موقوف نشده تمدن جز بکمرشته مصائب و بلیات چیزی نیست و زندگانی آسوده و مدنیت عالی وقتی صورت میگیرد که جنگ متروک و منسوخ شود و این موقوف است بر اینکه هیئت اجتماع بشری از حالت جنگجویی به حالت پیشه وری درآید که حیثیت و اعتبار و آبرومندی به اشتغال پیشه ها و کارهای مسالمت آمیز باشد . افراد باید با یکدیگر به آزادی و آسودگی مراده کنند و در منافع مشترك همکاری نمایند و هر کس حدود خود را شناخته و حقوق دیگران را مرعی بدارد و همه برای غایات مشترك کار کنند و در دست جماعت اکثر باشد . میهن پرستی را دوستی کشور خود بدانند نه دشمنی کشورهای دیگر ، کار دولت حفظ امنیت و عدالت باشد و پس ، همکاری افراد اگر برای پیشرفت کار های بزرگ کفایت نکند شرکتها و جمعیتها تشکیل شود بجای اینکه افراد را هیئت اجتماعیه

متحول کننده‌ی هیئت اجتماعی را افراد متحول کننده و بتکامل پیرند، چون سرمایه‌های ملی شود صلح بین الملل نیز ضروری میگردد.

جنگ خارجی که از میان بروی خشونت داخلی هم کم میشود مردها مزیت تام و تسلط نخواهند داشت زن‌ها هم حق‌حیات پیدا خواهند کرد، ادیان خرافاتی مبدل بعقاید معقول میشود که متوجه بیهود و شرافت یافتن زندگانی و منش آدمیت باشند.

مردم بجای اینکه در هر مورد منتظر باشند که از غیب خبر برسد در امور بتحقیق از علت و معلول می‌پردازند، تاریخ بجای اینکه سرگذشت امرا و جنگجویان باشد بیان رفتار و کردار مردم و شرح اختراعات جدید و افکار تازه خواهد بود، از عالم اجبار به عالم اختیار خواهیم رفت و دانسته خواهد شد که مردم برای دولتها آفریده نشده‌اند بلکه دولتها برای مردم تشکیل میشود ولیکن امروز از این مرحله دوریم و تا وقتی که دول اروپا کشورها را که در تمدن از آنها پست‌ترند میان خود تقسیم و تملک میکنند و اعتنائی به حقوق مردم آن کشورها ندارند امید وصول بآن مقام ضعیف است

دیگر از عقاید اسپنسر اینست که سوسیالیسم از متفرعات مدییت جنگجواست و مدنییت سوسیالیستی همان خصایص مدییت جنگجورا خواهد داشت و هیئت اجتماعی انسانی مبدل به هیئت زندگانی مورچه و زنبور عمل خواهد گردید و بنا بر این سوسیالیسم برای مدنییت انسان مرحله‌ی برتر از مراحل کنونی نمیتواند باشد، انسان بپایه بلند زندگانی وقتی میرسد که هر فردی در کار خود مختار باشد و اجبار و حدود فقط تادرجه باشد که برای حفظ نظم و امنیت لازم است و همچنان که دانسته شد افراد برای هیئت اجتماع نیستند بلکه اجتماع برای حسن جریان احوال افراد است نیز دانسته شود که زندگانی برای کار نیست بلکه کار برای زندگانی است و سرانجام باید چنان شود که هر کس بآن چیز اشتغال ورزد که ذوقش را دارد و از آن مستمع میشود و در آن صورت اختیار کار و صنعت بدست صاحبان اقتدار نخواهد بود و کارکنان اوقاتشان مصروف فراهم کردن چیزهای مزخرف نخواهد شد.

☆☆☆

فلسفه ترکیبی هربرت اسپنسر منتهی میشود باصول اخلاق (۱) در دو جلد و مستفاد میشود که همه مباحث دیگر فلسفه را برای این قسمت میانگارد چوین بنای کار جهان را بر تکامل میداند و معتقد است که کمال مدنییت موصول بکمال اخلاق و حسن آداب است جز اینکه کمال اخلاق و حسن آداب هم منوط بکمال یافتن مدنییت و ترتیب زندگانی انسان است و تا وقتی که مدنییت و زندگانی انسان کاملاً منطبق بر مقتضیات نشده آداب و عادات مردم آن چه باید بود نمیتواند باشد. پس هنگامیکه کمال مدنییت نسبی است کمال اخلاقی هم نسبی خواهد بود اما البته باین دلیل که کمال مطلق اخلاقی موصول بکمال مطلق مدنییت است نباید از کمال نسبی اخلاقی صرف نظر کنیم و برای پی بردن



به اصول این کمال نسبی هم باید همواره اصول کمال مطلق را پیشنهاد همت خود داشته باشیم پس در امر اخلاق نیز باید مانند کلیه امور جهان معتقد بتکامل باشیم .  
تکامل یا عبارت دیگر سازگار شدن بامقتضیات در آغاز برای حفظ زندگانی و بقای وجود است و کم کم میرسد باین مرحله که تکامل برای خوشی زندگانی واقع میشود اگر چه بآمال آن راهم میتوان مؤدی بحفظ وجود دانست زیرا که اگر خوشی و امید خوشی نباشد انسان کار نمیکند و زندگانی بارنج و آزار دوام نمییابد

در نخستین مراحل مدنیت اصول اخلاق را مبنی بر عقاید باطنی ساخته اند ولیکن عقاید باطنی هم که باشد نباید اخلاق را ازدست داد و یقین است که نیکی اخلاق و آداب برای خوشی زندگانی لازم است و نیز شک نیست که اخلاق و آداب نیک آن است که بانکامل زندگانی سازگار باشد و مانند کلیه امور مدنیت باید کثرت را منتهی بوحدن نماید .  
گفته شده است که آنچه انسان را بر پیروی از اصول اخلاقی و امیدارد حسن تکلیف است (۱) و قوه ای است در انسان که نیکی را از بدی تشخیص میدهد ادعای این وجه می توان تصدیق کرد که افراد انسان برای طلب خوشی خود بر حسب تجربه اصولی اختیار میکنند و این اصول کم کم ملکه و طبیعت ثانوی شده و بیابای از نسل بنسل منتقل میگردد و در طبع مردم بصورت حسن تکلیف و قوه تمیز نیک و بد در میآید و گرنه بسیار میبینیم که در میان اقوام و طوائف مختلف اصول اخلاقی گوناگون است و نیک و بد را یکسان تشخیص نمیدهند اینست که در مدنیتهای که بکمال نرسیده اصول اخلافهم امری نسبی است و چیزیکه در نزد بعضی مستحسن است نزد بعضی دیگر قبیح شمرده میشود و این کیفیت روشن میگردد هر گاه اصول اخلاقی را در نزد مللی که در مرحله جنگجویی هستند بسنجیم با اصول اخلاقی مللی که بمرحله پیشه وری رسیده اند .

اقوام جنگجو اموری را فضیلت میدانند که اقوام و ملل پیشه ور آنرا گناه و جنایت میدانند مثلا چون غالباً بزود خورد و نهب و غارت مشغولند آدم کشی و دزدی و حیل و بازی را بد نمی دانند اما قومیکه میخواهد پیشدوری و کسب معاش سردا زد این حالات را جرم می شمارد میهن پرستی قوم جنگجو مقتضی است که دلاوری و وفات بدنی را بهترین فضائل بشری و اطاعت و فرمان برداری را بزرگترین تکلیف افراد بدانند آن ها معتقدند که خداوند بجنگجویان و دلاوران فیروزی میدهد و دست بدامن او میشوند برای اینکه بدشمن چیره گردند شغل شریف را تیر اندازی و نیزه و شمشیر باری میدانند و بکار کشاورز و پیشه ور بحضارت مینگرند در صورتیکه در واقع جنگجویی نوعی از آدم خوری است و اقوام و ملل هم مانند افراد بایکدیگر همکاری نکنند و سازگاری داشته باشند ، عدالت را منظور ندارند و آزادی و حقوق یکدیگر را محرم بشمارند .

در هر حال چون ما تکامل زندگانی را متوجه دیدیم باینکه کثرت بوحدت

(۱) اشاره ب فلسفه اخلاقی کانت است .

برسد و همین امر موجب شده است که در نوع بشر هیئت اجتماعی تشکیل شود و مردم جز معاشرت نمیتوانند زندگانی کنند پس باید حسن معاشرت داشته باشند و بنا برین هر کس باید يك اندازه از خود خواهی دست بردارد و رعایت حال دیگران را نیز منظور کند البته فطرت انسان بر خود خواهی است و میتوان گفت مصلحت همین بوده است و اگر خود خواهی نبود کسی کار نمیکرد و رنج نمیبرد اما چون زندگی اجتماعی ضروری است باید معلوم باشد که خوشی در جمعیت دست نیندهد مگر اینکه هر فردی خوشی دیگران را هم بخواهد چون انسان در زندگانی بمقام رفیع برسد درمی یابد که مردم نسبت یکدیگر فقط حفظ حدود و حقوق نباید بکنند بلکه فطرت بر این میشود که رعایت حال دیگران را بر خود مقدم بدانند. در این مرحله حسن اخلاق ناشی از حسن تکلیف نه بلکه فطری و طبیعی خواهد بود زیرا حسن تکلیف مدارش بر این است که بتعلیل میلی را مقلوب میل دیگر کند اما چون کمال حاصل شد این مجاهده لازم نمیشود و احسان عین خوشی خواهد بود چنانکه مادر در پرستاری فرزند نظر بحس تکلیف ندارد بلکه خوشی او در اینست که برای فرزند تحمل زحمت و فداکاری کند. در این مقام است که احوال انسان کاملاً با مقتضیات اجتماعی منطبق و مقتضیات اجتماعی با احوال مردم تماماً موافق است

گفتیم در تکامل بشر فطرت خود خواهی باید رو بضعف برود و غیر خواهی قوت یابد تا آنجا که مردم نسبت یکدیگر برای هر قسم فداکاری حاضر باشند بدون اینکه کسی متوقع باشد که دیگری برای او همه چیز فدا کند. اما در همین حال باید متوجه بود که غیر خواهی نباید بصورتی در آید که مردمان ناقص پیشتر بیکار و یکسر وجودشان بر دیگران تحمیل شود که این نیز خود مانع تکامل خواهد بود بلکه باید هر کس خود را مسئول زندگانی و خوشی خود بداند و آزاد هم باشد که بر طبق این حس مسئولیت عمل کند هر چند کمال انسانیت در اینست که همچنانکه در خانواده پدر و مادر نسبت بفرد فرزند دلسوزی دارند در جماعت نیز افراد نسبت یکدیگر دلسوز باشند اما غافل نباید شد که در هیئت اجتماعی افراد همه کودک نیستند که در آغوش دیگری پرورده شوند و دستشان را باید گرفت اما باید با پای خود راه بپیمایند.

این بود مختصر بسیار مجملی از فلسفه هربرت اسپنسر که حقایق فراوان در بردارد و لیکن هر چند متکی بر اصول و مبانی علمی آن زمان بوده در ظرف پنجاه شصت سال اخیر در آن اصول شبهه ها شده و این فلسفه از مسلمیت افتاده است چنانکه اشاره خواهیم کرد و همچنین در تحقیقاتش در امور سیاسی و اقتصادی و اجتماعی مناقشه بسیار کرده اند و یقین است که در این امور نه بقایا و میتوان پابند شد و نه آرای مخالفانش را میتوان مسلم داشت و باید دید با مزید تجربه و با پیش آمدها و مقتضیات گوناگون که هر روز روی میدهد حقیقت بچه صورت جلوه خواهد کرد.

## بخش چهارم

## نکته

چون فلسفه هر برتر استندس که احتمالا همان کردم منکی بر علوم تحقیقی است یعنی علموی که منی بر مشاهده و تجربه و محاسبه میباشد و تکه فیلسوفان بیر هواره بر معلومات زمان است، مناسب لازم میدانم پس از اینکه سیر حکمت را در اروپا بار دنبال کنیم بعضی از اصول کلی را که در علوم طبیعی در طرف دویست سال اخیر بدست آمده که از آن ها می توان استفاده فلسفی نمود خاطر شما نمائیم زیرا که امروز بدون آگاهی از این اصول کسی در فلسفه به تواند طر محققانه داشته باشد و ناچار مهش کوتاه خواهد بود.

احاطه کامل بر این اصول و کول بر آگاهی تام از سبب مختلف علوم طبیعی است و ما در اینجا می توانیم وارد در حرمت و میان و مادی آن اصول شویم و استدلال کنیم و شاهد و نیمه بیاوریم و با حاریم فقط کلماتی از آنها دست ندهیم، بنا اگر ار خواستگان ما کسی باشد که درسی وارد علوم شده باشد یکسره از این حقایق بیخبر ماند

پس از اینها و محسوسات در معده همان رای داروی بعضی از اصول و کایا مهم علوم جدید را دوسر در هم آمیزیم آن باب دومیم که رسنه از معلوماتیکه در طبیعیات بدست آمده و موضوعی حاصل که آنرا علم شیئی میگویند گردیده است و احاطه باحوال اجسام است از دپت مفرد و مرکب بودن و تجزیه و ترکیب یافتن و محققانیکه اینها را در کمال رده اند بسیار معروف ترین آنها لاول و اریه (۱) فرانسوی است که در نیمه دوم سده هجدهم مریست و او اینها را وارد مرحله ریاضی کرد یعنی در آنار سهمیائی حساب و اندازه گیری را کار آورد و امرور عقیده علما بر اینست که معلوم تحقیقی آنست که شماره و محاسبه در آید و کیفیت کمیت تغییر شود. در نسخه تحقیقات لاولریه و دانسمندان دیگر که پیس از او نا پس از او در اینها کوسیدند این معلوماتی حاصل شده که بعضی از اصول هم آنها را کوسرد می کنیم پس گوئیم آب و خاک و باد و آتش که پیشیان آنها را عنصر یعنی جسم مفرد میدانستند و عناصر را منحصر باین چهار می دانستند و حکمدام عنصر بیستند ۲۰ آتس اصلا جسم خاصی نیست هر جسمی که بدرجه کافی از گرمی رسد آتس است (۲) آب از دو جسم دیگر مرکب شده است که در حال طبیعی و در دکانه هر کدام بصورت بخارند و خواص بسیار دارند و چون در اینها هم مرکب و مروح شدند آب می شود بخار که مصوعی هم می توانیم از آن دو جسم آب بسازیم هوا مخلوطی است از دو بخار که بخوبی میتوان

(۱) Lavoisier (۲) خود گرمی را هم همان خواهیم کرد که حسب

از هم جدا کرد و آن دو نیز از اجسام مفرد میباشند و یکی از آنها همانست که در آب هم هست و آنرا اکسیژن (۱) مینامند. خاک هم جسم خاصی نیست بلکه از ترکیب یا احتلاط (۲) اجسام بسیار وجود آمده است و عناصر یعنی اجسامی که مفردند و از اجسام دیگر ساخته شده اند نه چهار بلکه آنچه با کتون یافته ایم بزرگ است بعد میباشند که بعضی از آنها در حال طبیعی بخارند و بعضی مایع و بعضی جامدند و همه آنها در درجهان مختلف از گرما باین هر سه حالت میمانند در آید حساب که آب از گرما بخار میشود و اگر سرما یخ می بندد یعنی متجمد میگردد و احراق یعنی سوختن چیزی نیست مگر ترکیب شدن جسم با همان بخار اکسیژن که در هوا هست و اگر هوا نباشد احراق واقع نمیشود و حرارتی که از سوختن جسم بر میآید نتیجه همان ترکیب است چرا که مرکب شدن غالب اجسام با یکدیگر احداث حرارت میکند اگر این ترکیب سرد واقع شود حرارت قوی است و بدن محسوس میگردد و اثر ضعیف باشد بدن محسوس نمیکردد و اما بوجه دیگر میتوان محسوسش کرد و عجب تر اینکه حرارت عبوری بدن انسان و حیوان هم نتیجه احراق مواد بدن است که همواره با جان در بدن هست مغز سوختن میباشد و نفس که حر داخل بدن هوا در بدن چری است برای همین است و بنا بر این نفس کشیدن و زندگی همان سوختن دائمی بدن است و تحلیل رفتن مواد بدن از این راه است و حوراک برای همین است که بواسطه غذا بدل ما تحلیل بدن برسد یعنی آنچه از بدن بسبب احتراق دائمی تحلیل میرود جایش بیاورد و در ضمن این احراق حرارت تولید میشود و حرارت مایه زندگی است چنانکه بعد خواهیم دید

و از مباحث مهم که در ضمن این جستجوهای علمای شیمی مخصوصاً لای و ازیه حاصل شد این بود که این حکم که هیچ موجودی معدوم و هیچ معدومی موجود نمیشود تجزیه و شهود و بموجب حساب و اندازه بات و مسلم گردید که در هزاران تجزیه و ترکیب که تجربه عمل کرده اند وسیله براروی سار حساس و محاسبه دقیق معلوم شده است که نه دره بر احراقی که تجزیه و ترکیب می یابند افزوده میشود و نه دره میکاهد (۳)

و از نتایج بسیار مهم که بسبب ترقی علم شیمی حدید عاید گردید اینست که رای دیمتراتیس در باره ترکیب جسم از احراق لای تجزیه بنویس پیوست باین نحو که مسلم گردید که جسم در بحر و جسم جامد می رسد که از آن خردتر نمیشود و آن جسم خرد را دره (۴) نامیده اند ولی آن دره هم باز تقسیم میشود اجزائی که اگر جسم مفرد

(۱) Oxygene (۲) فری است میان رکت و احتلاط ترکیب است که از امتزاج دو جسم جسم تازه ساخته شود که آن دره مساوی باشد احتلاط فقط آنچه شده است همان که نتوان آنها را از هم تاسای جدا کرد.

(۳) در این چند سال آخر اموری مشاهده شده که با اصل لای رسیده است و شرح آن مناسب این مقام نیست (۴) Molecule

باشد آن اجزا متشابهند و اگر مرکب باشد آن اجزاء مختلفند و انواع اجسام معدی هستند که جسم از آنها ترکیب شده است و در هر حال این اجزاء دیگر تجزیه و تقسیم نمی پذیرند و از اینرو آنها را اجزاء لایتجزی (۱) میگویند ولیکن این اجزا باز جسمند و اعداد دارند و بوجه و فرص قابل تقسیمند ولی تقسیم در آنها واقع نمیشود (۲) و امروز ترمی علم شیمی و تکمیل آلات و ادوات بجائی رسیده که شماره ذرات و اجزاء لایتجزی را در مقدار معینی از ماده بتقریب معلوم میکنند و اعداد آنها را اندازه میگیرند

از این گذشته بطور میآید که بنای خلقت موجودات چه جاندار و چه بیجان بر اینست که از اجزاء خرد مرکب باشند چنانکه اعضاء بدن انسان و حیوان و نبات هم از اجزاء خرد تشکیل شده است هر چند که نسبت بذرات و اجزاء لایتجزی بسیار درشت میباشد چنانکه با ذره بن دیده میشود و هر یک از آنها موجود حاندار مستقلی است و آنها با همه کوچکی تقسیم میشوند و بهین تقسیم توالد و تناسل مینمایند و نیز تغذیه میکنند و نمو می یابند و سرانجام از این عمل بار مینهند و بیجان میشوند یعنی میجیرند.



یکی دیگر از اصول بسیار مهمی که در اوائل سده یوزدهم بدست آمده و مربوط بعلوم طبیعی است اصل بقای بیرو یا کار مایه است و این فقره قدری توضیح لازم دارد

توضیح آنکه چون بطور تأمل بنگریم با بجارب علمی که از دیرگاهی کرده ایم می بینیم جهان طبیعت جز جسم و عوارص جسم چیزی نیست یعنی هر چه بر میخوریم یا جسم است یا عوارصی است که در جسم روی میدهد. جسم را که ماده هم میگوئیم دیدیم که از ذرات اجزاء لایتجزی ساخته شده است اما عوارص ماده که گوناگون است آنها را هم چون درست بنگریم بمبیینیم همه حرکاتی هستند که در ماده واقع میشوند خواه پاره های نرک و درشت از ماده باشد خواه پاره های خرد و کوچک حتی ذرات و اجزای لایتجزی و مقصود از حرکت در اینجا حرکت مکانی است نه مطلق تغییر چنانکه قدما اصطلاح کرده بودند یا بعبارت دیگر همه حرکاتی که مبطور بطر قدما بود از کمی و کیفی و وضعی همانا همه حرکات مکانی هستند که یا در پاره های درشت از جسم واقع میشوند یا در دره ها یا در اجزای لایتجزی.

از آن طرف میدانیم که حرکت محرك مسجواهد زیرا که جسم بخودی خود از سکون ب حرکت و از حرکت بسکون نمیآید و این مسئله مسلم است که جسم اگر ساکن باشد تا وقتی که محركی در او عمل نکند بر سکون باقی است و اگر متحرك باشد تا

(۱) Atomes (۲) اخیرا معلوم شده است که اجزاء لایتجزی هم مرکب از اجزاء خردتری هستند که آن اجزاء از نوع احسامی که ما مشاهده میکنیم نیستند و شرح این فقره هم اینجا مناسب نیست چون ما با بد ترتیب تاریخی پیش میآیم

مانعی برای حرکتش پیش نیاید همان حرکت را که داشت مداومت میدهد .  
 آنچه جسم را از حرکت بسکون و از سکون بحرکت بیاورد قوه (۱) میخوانیم  
 و مقداری از حرکت را که در مقداری از ماده واقع میشود کار (۲) میگوئیم  
 مثلاً اگر کسی یک جسم یک منی را از زمین بلند کند مقداری کار کرده است و اگر یک  
 جسم دومنی را یک متر بلند کند یا یک جسم یک منی را دو متر بلند کند دو برابر اول کار کرده  
 است و اگر یک جسم دومنی را دو متر بلند کند چهار برابر اول کار کرده است  
 و همچنین کسیکه کاری باین معنی که گفتیم انجام میدهد البته باید قدرتی بر آن کار  
 داشته باشد یعنی باید مایه در وجودش باشد که بتواند چنان کاری را صورت بدهد .  
 این مایه و نیروئی را که برای انجام کار لازم است کار مایه (۳) مینامیم و میدانیم که وجود  
 کار مایه تنها در بدن مردم نیست جانوران هم کار مایه دارند چنان که اسب و گاورا  
 مثلاً برای صورت دادن این نوع کار بخدمت میگیریم علاوه بر این در آلات و ادوات و  
 ماشینها هم کار مایه احداث میکنند و همه تناسلی که از ماشینها در صنایع مختلف میگیریم  
 بواسطه کار مایه است که در آنها احداث میشود

هر کار مایه و نیروئی که کاری انجام میدهد ناشی از یکی از قوای طبیعت است  
 زیرا در طبیعت قوای مختلف نهاده شده که منشأ وجود کار مایه میشود و آن قوا آنچه  
 تاکنون دریافته ایم یکی قوه ثقل یعنی همان جاذبه است که در ماده هست که سبب میشود  
 که اجسام بسوی زمین سقوط میکنند و یکدیگر را جذب مینمایند  
 دیگر حرارت است که سبب حرکت میشود چنانکه حرکت اتومبیل و  
 واگونها را آهن و چرخها و ادوات کارها بسبب حرارتی است که در آنهاست  
 آنها تولید میکنند . دیگر الکتریسیته یا قوه کهربائی یعنی قوه برق است و دیگر  
 قوه مغناطیس یا آهن ربائی است و حتی نور یعنی روشنائی هم احداث کار مایه میکند  
 چنان که تأثیرش در عمل عکاسی نمایان است

پس معلوم شد که در طبیعت انباری از کار مایه ها است که صورتهای گوناگون دارد  
 و نتیجه همه این کار مایه ها با مال اینست که مقداری از ماده مقداری حرکت مییابد  
 اینها مقدمه بود برای اینکه برسیم به فهم معنی آن عبارت که گفتیم در نیمه اول سده  
 نوزدهم علمای طبیعی پی بردند باصل بقای کار مایه باین بیان . اولاً مشاهده شد که  
 کار مایه ها همه یکدیگر تبدیل میشوند یعنی میتوانیم کار مایه آهن ربائی (مغناطیس) را  
 تبدیل بکار مایه کهربائی (الکتریسته) کنیم و این هر دو تبدیل به حرارت و نور میشود و  
 همه اینها دو ماده احداث میکنند و بر عکس میبینیم حرکت تبدیل به حرارت  
 میشود و این هر دو تبدیل بقوه آهن ربائی یا کهربائی یا نور میگردد چنانکه نور چراغ  
 های الکتریک که خانه ها و کوچه های ما را روشن میکنند نتیجه قوه الکتریسته است که

(۱) Force (۲) Travail (۳) کار مایه لغتی است که اینجاست برای ترجمه energie

جمل کرده ام

در کارخانه چراغ برق احداث شده و آن قوه الکتریسیته هم خود از حرارتی که در آن کارخانه احداث میکنند فراهم آمده که آن حرارت نیز از سوختن ذغال یعنی ترکیب شدن ذغال با اکسیژن هوا نتیجه شده است و نیرو و کارمایه بدن انسان و حیوان هم از حرارت غریزی است که آن خود از سوختن مواد بدن حادث میگردد و ذغال که میسوزانیم و با آن تولید حرارت میکنیم چیزی نیست جز شاخ و برگ درختها و شاخ و برگ درختها هم از تجزیه و ترکیب مواد خاک و آب و هواست که آن تجزیه و ترکیب در اثر حرارت و نور خورشید واقع شده است و عجب تر آنکه همین چیزی که حرارت میگوئیم خود چیزی نیست غیر از حرکت ذرات جسم و این مسئله بنبوت رسیده است که همه ذرات اجسام دائماً در حال حرکت سریعی هستند که آن حرکت مخالف و متخلل جاذبه است یعنی از یکطرف در ذرات جسم قوه جاذبه هست که میخواهد آنها را بچسباند و از طرف دیگر حرکت سریعی در آن ذرات هست که آنها را همواره از یکدیگر دور میکند و همین حرکت ذرات جسم است که چون بدن انسان رسید و در اعصاب لامسه تأثیر کرد در قوه سدر که انسان بصورت حس گرمی درمیآید و هرچه حرکت ذرات سریع تر و بیشتر باشد جسم حرارتش شدیدتر است و بنا برین گرمی و سردی عرض خاصی نیست و دو چیز هم نیست و یک چیز است که همان حرکت ذرات باشد هرگاه سریع باشد گرمی است و چون بطبی شود برای بدن ما تأثیر سردی دست میدهد و اینکه میبینیم حرارت سبب حرکت جسم می شود از آنست که حرارت خود جز حرکت چیزی نیست عصب لامسه ما از این کیفیت حرارت درک میکند اما در واقع حرکت است چنانکه صورت و نور نیز همین حالت را دارند یعنی صوت حرکت ذرات هواست که در گوش داخل میشود و نور حرکت سریع تری از ذرات اجسام است که وارد چشم میشود اما اعصاب سامعه و باصره ما از آن حرکات ادراک آواز و روشنائی میکنند و این معمائی است که هنوز حل نشده است که حرکت جسم چون بیک اندازه از سرعت رسید چرا اعصاب ما از آن ادراک آواز یا گرمی یا روشنائی میکند.

در هر حال از این معلومات که روشن میکرد که کارمایه های مختلف که در طبیعت موجود است همه یکدیگر مبدل میشوند نتیجه میگیریم که میتوانیم حکم کنیم باینکه در جهان کارمایه یکی است که صورتهای مختلف میگیرد و بت عیار هر لحظه بشکلی درمیآید.

ثانیاً توجه حاصل شد باینکه کارمایه در این تغیر و تبدل های دائمی معدارش محفوظ است و کم و زیاد نمیشود یعنی مقدار معینی از حرارت ملا تبدیل بمقدار معینی از قوه کهربائی یا آهن ربائی یا حرارت یا نور یا کار (حرکت جسم) میشود و ممکن نیست که از آن مقدار معین تخلف کند و بعبارت دیگر کارمایه جدیدی ایجاد کند و تنها کاری که از ماساخته است اینست که یک کارمایه را بکارمایه دیگر تبدیل کنیم اینست بیان اجمالی از آنچه آن را اصل بقای نیرو یا کارمایه نامیده اند و معلوماتی

که بآنها اشاره کردیم در نتیجه، کنجکاویهای دانشمندان بسیار از فرانسه و انگلیس و آلمان بدست آمده ولیکن بقای اصل کارمایه اختصاصاً از یکی از دانشمندان آلمان است ربرت ماير (۱) نام که در ۱۸۱۴ بدنيا آمده و در ۱۸۷۴ درگذشته است

فعلاً در اینجا باین اندازه از اصول کلی علوم طبیعی اکتفا میکنیم و باز میرویم بدنیال سیر حکمت در اروپا بیان اجمالی از آراء فیلسوفان و دانشمندان آنجا و اگر حاجت شد باز مطالبی را که در این بخش آوردیم بعدها تکمیل خواهیم نمود.

## فصل دوم

## حکمای آلمان

### فلسفه مادی و روحی

چنانکه در فصول گذشته این کتاب ملاحظه فرمودید در نیمه نخستین از سده نوزدهم دو فلسفه بزرگ در اروپا ظهور کرد،

اول فلسفه رماتیسم (۲) که بنیادکنندگان آلمانی و اسخاص برجسته آنان فیخته و شلینگ و هگل و شوپنهاور میباشند و آنها هر يك بوجهی وحدتی (۳) بوده اند اما وحدتی معنوی یا روحی (۴) که علم یعنی صورت ذهنی و معقول را اصل حقیقت میدانستند و بنیاد فلسفه خود را بر این اصل قرار داده بودند .

دوم فلسفه تحقیقی (۵) که مؤسس آن اگوست کنت فرانسوی بود و در واقع مجموع نتایج حاصله از علوم تحقیقی است با خصوصیاتیکه پیش ازین بطور اختصار بیان کرده ایم .

این هر دو فلسفه در سراسر اروپا پیروانی پیدا کرد و در نیمه دوم سده نوزدهم نیز دانشمندانی بودند که بعضی باین فلسفه و بعضی بآن گرویده بودند و در این دوره در انگلستان فلسفه بزرگ عمومی ظاهر شد که در عین اینکه اصول فلسفه تحقیقی را پیروی میکرد خصوصیتی هم داشت و آن مذهب تحول تکاملی بود که (۶) بیان اجمالی از آن نیز نمودیم .

در نیمه دوم سده نوزدهم و بعد از آن در فراسه مذاهب مختلف فلسفی تازه ظاهر شد که در فصل آینده اشاره خواهیم کرد اینک باید اجمالی از احوال فلسفه این دوره در آلمان بیان کنیم .

از نیمه سده نوزدهم بعد در آلمان نسبت به فلسفه رماتیسم مخالفتی پدیدار شد . پرشاعرانه اش شمرند و در مقابل آن مذهب وحدتی مادی (۷) پس کشیدند یعنی اینکه

(۱) Robert Myer (۲) Mouiste (۳) Spiritualisme (۴) Positivisme (۵) Philosophie romantique (۶) Matérialisme (۷) Transformisme و Evolutionisme



همه امور را بنیاده و جسمانیات و خواص جسمانی متناسب و توجیه کنند و مبانی روحی و باطنی را یکسره کنار بگذارند تا آنجا که بعضی از اهل این طریقه فکر و تعقل را نتیجه عمل مغز دانستند و گفتند دماغ انسان فکر را میسازد چنان که کبد صفرا را میپزد و ماشین بخار حرکت را احداث میکند. این جماعت نیروی مادی را بجای روح و نفس گذاشتند و گمان بردند با آن اندازه معلوماتیکه آن زمان از ماده و خواص آن داشتند همه مسائل حل میشود و فلسفه تمامی ساخته میآید.

ترقیاتیکه که در سده هیجدهم و نوزدهم در علوم طبیعی روی داد و معلومات تازه دلبذیری که در طبیعات بدست آمد که بواسطه آنها بسیاری از امور جهان بخواص ماده متناسب و موجه شد در حالیکه سابق بر آن امور مزبور مرموز و مکتوم بود و غالباً مجبور بودند بعلل باطنی و سری متناسب کنند این عقیده مادی را برای بعضی از اهل علم پیش آورد و شاید که بسیاری از کسانی که بیبحث علوم طبیعی اشتغال داشتند متمایل باین عقیده بودند.

اما اکثر ایشان خود را برای ساختن فلسفه بر این اساس صالح نمیدانستند و حق اینست که با مایه علمی آن زمان و حتی با معلومات فراوان تری که امروز از امور طبیعی داریم فلسفه مادی ساختن و آن را بنیاد عقاید و معرفت حقایق قرار دادن از احتیاط دور است و کسانی که این دلیری را کرده اند معدودند. از چند تنیکه در این مسلك راسخ تر بوده و تحقیقات خود را عالمانه بیان کرده اند و اکثر از آلمانیا نند یکی که بیشتر طرف توجه میباشد هگل (۱) نام دارد و او در علوم طبیعی تحقیقات بدیع و کشفیات مهم نموده و از کسانی است که رأی داروین بعد پشتیبانی کرده و در اثبات آن شواهد و براهین تازه و محکم آورده و در تأیید مذهب وحدتی مادی اهتمام ورزیده است و با این همه خواسته است نتایج اخلاقی و دنیائی نیز از آن بگیرد.

#### فخنر

ولیکن محققان آلمانی در این دوره همه مادی نبودند و در مسالك دیگر نیز اشخاصی دارند که باید از ایشان یاد کرد.

از آن جمله یکی است که فخنر (۲) نام دارد و او در ۱۸۰۱ راد و ۸۶ سال زیسته و در ۱۸۸۷ درگذشت. پزشک و استاد علوم طبیعی بود اما ضعیف چشم او را از زحمات علمی باز داشت پس بتفکر در حقایق فلسفی پرداخت. تصانیف چند دارد که از جمله یکی از آثار فلسفی مهم خود را زند او ستا نامیده است و نگارشهای او روشن و شیرین و دلچسب و پر از ذوق و حال است.

فخنر صریحاً و کاملاً وحدتی روحی است و همه موجودات را دارای روح میداند و ارواح جزئی را اجزاء يك روح کلی میخواند که زمین و هم چنین کرات دیگر را دارای نفس مینداند میگوید از کجا که فرشتگان آسمان همین کرات باشند، در هر

(۱) Haeckel یا Hegel اشتباه شود که این بگاف فارسی است و او بگاف عربی Fechner (۲)

حال فخر و وحدت وجودی است و مشربش نزدیک بفلوطين و اسپینوزا و عرفای مشرق زمین است و لیکن چون از اهل علوم طبیعی بوده است چگونگی بیانش جنبه علمیت بیشتر دارد و بشیوه تصورات فیلسوفان رمانتیک نیست. روح و جسم را دو جنبه از يك حقیقت میدانند روح جنبه درونی حق است و جسم جنبه بیرونی اوست و در مقام تشبیه میگوید روح و جسم مانند تجذب و تفر دایره است که چون از درون بنگری معقر است و از بیرون مجذب مینماید.

اگر چه این عقاید و بیانات فخر خود بسی قابل توجه است ولیکن آنچه بیشتر در عالم علم از او بیادگار مانده نظری است که اظهار داشته است که چون بنا بر اصول علوم طبیعی دانسته ایم که کارمایه (۱) در جهان یکی است و کم و بیش نمیشود و فقط بشکلهای مختلف درمیآید و چون در می یابیم که اعمال روحی و تعقلی هم نحوی از ظهور و تجلی کارمایه است پس میتوانیم معتقد شویم که ما بین کارمایه عملی و کارمایه جسمانی هم معادله هست اگر تحقیق و آزمایش شود همچنانکه معلوم کرده ایم که چه مقدار حرارت متبدل بچه انداز حرکت و کار میشود همان قسم خواهیم توانست معلوم کنیم که چه مقدار کارمایه جسمانی متحول بکارمایه عقلی میگردد و بعکس و این توجه فخر مقدمه تأسیس یک رشته از علوم طبیعی میباشد که بلعظمی نامیده شده (۲) که میتوان طبیعی روحی یا علم را به جسم و روح ترجمه کرد و در واقع شعبه از روان شناسی آزمایشی است (۳) و راه باز میکند برای اینکه امور نفسانی را در تحت حساب و قواعد ریاضی در آورند.

فخر تحقیقات مفصل در این زمینه ها در علم و حکمت دارد که برای کوتاه کردن سخن مجبوریم از آن ها بگذریم ولیکن شایان دقت و مطالعه است.

### تسه

هرمان تسه (۴) در ۱۸۱۷ بدتیا آمد پزشکی و علوم طبیعی آموخت و در این فنون و نیز در فلسفه باسادی پذیرفته شد زندگانش بی سروصدا و سراسر وقف مطالعات علمی بود و چون از آن مطالعات خسته میشد بصنعت و ادب میپرداخت شصت و چهار سال روزگار گذرانید و در ۱۸۸۱ درگذشت.

تسه بر حکمای رمانتیک اعتراض داشت که دستگاه طبیعت را منظور نظر نداشته اند و بر فلاسفه مادی ایراد میکرد که تنها صورت و قشر وجود را منظور میدارند و او خود معتقد است که این هر دو وجه از وجود را باید مورد تأمل قرار داد. شك نیست که عالم حقیقتی دارد معنوی و معقول که همه برای اوست و از پی آن حقیقت باید بودا ما آن باطن را در امور ظاهر میتوان جست و روح را در جسم میتوان یافت نسبت بجهان و امور طبیعی نظر تسه را میتوان باین عبارت خلاصه کرد که اشیاء

(۱) Energie (۲) psycho-physique (۳) Psychologie experimentale (۴) Hermann Lotze

عالم را ما متشکّر می یابیم ولیکن می بینیم بر یکدیگر تاثیر فعل و انفعال دارند از اینرو درمی یابیم که آن اشیا از یکدیگر مستقل نیستند زیرا که تاثیر فرد مستقل در فرد مستقل دیگر معنی ندارد. پس اشیا از یکدیگر مستقل و جدا نیستند و با هم ربطی معنوی دارند عبارت دیگر آنچه می بینیم احوال مختلف يك وجود اصیل است که بر همه اشیا محیط و مبدأ کل میباشد.

عقیده را که علمای طبیعی دارند در باب بنیاد موجودات که اجزای لایتجزی میباشند لتسه با عقیده لایبنتیس در باب جوهر فرد ترکیب میکنند و وفق میدهند باین وجه که قائل بوجود اجزای لایتجزی هست و آنها را مراکز نیرو میداند و معتقد است که دارای ابعاد نیستند زیرا که بعد مانند سایر کیفیات محسوس نتیجه فعل و انفعال اجزاء لایتجزی بر یکدیگر میباشد عبارت دیگر اجزای لایتجزی جسمیت ندارند محلّهای هستند که وجود حقیقی اصیل نامتناهی عملش در آن ها صورت میپذیرد

بهر جهت جهان مادی و علم ما بر آن تنها علم بر روابط و نسب اجزاء است بسا یکدیگر و فقط صورت ظاهر را بما مینماید. اگر بخواهیم بیاطن پی ببریم جاره نداریم جز اینکه بدرون وجود خودمان باز گردیم و از امر باطن و حقیقت هیچ وسیله ادراک و علم نداریم مگر اینکه قیاس بنفس بکنیم و چون چنین کردیم می بینیم ناچاریم کایه جهان را چناندار بدانیم. وجود بیجان معنی ندارد جز اینکه جاداری موجودات در مراتب و درجات مختلف است ولیکن يك حقیقت و يك وجود اصلی بر همه موجودات احاطه دارد که مبدأ فعل و انفعال اجزا بر یکدیگر است و باو کمرت بوحدت منتهی میشود چون حقیقت را جزو واحد نمیتوان تصور و تعقل کرد ولیکن اینکه وحدت چگونه بصورت کسرت درمی آید نمیدانیم و عقل از فهم آن عاجز است و این مقدار را هم بیشتر بذوق درمی یابیم تا بعقل لتسه آن اصل کامل را متشخص میداند و شخصیت مطلق مینامد و شخصیت اشخاص دیگر پرتو ضعیف ناقصی از آن شخصیت است که در وجودهای محدود و واقع زده است و استقلال افراد بواسطه آن شخصیت است که لازمه آن میباشد.

### هارتمان (۱)

این دانشمند که ولادتش در ۱۸۴۶ و وفاتش در ۱۹۰۶ روی داده اصول عقاید شوپنهاور را اختیار کرد در اهمیت اراده و بدینی نسبت بامر زندگانی و تصرفی در آن نمود باین وجه که شوپنهاور اراده را اصل دانست و عام را فرع و خادم اراده پنداشت ولی هارتمان بهیكل نزدیک شد از آن رو که علم را فرع و تابع اراده فرار نداد و آن دور در عرض یکدیگر دانست و اصل و حود را مجموع این دو پنداشت و آن اصل را «بی خود» (۲) نامید که هم اصل حقیقت انسان است و هم اصل حقیقت جهان و مراد از «بی خود» آنست که از خود آگاه نیست و توضیح این سخن را چنین میتوان کرد که چون در احوال

موجودات تأمل میکنند می بینیم اکثر اعمال اصلی و مهم از آن هادر حال بیخودی صادر می شود یعنی آنکه عمل را میکند یا اصلاً قوه آگاهی از خود (یعنی بر نفس خود) ندارد (مانند گیاه و بعضی از جانوران) یا اگر دارد آن اعمال بدون التفات و رویه واراده که مستلزم آگاهی از خود است صورت میگیرد از روی طبع و فطرت مانند اعمالی که از جانوران سر میزنند در ساختن لانه و آشیانه و فراهم کردن آذوقه و همه اعمال بدن جانوران از قبیل تنفس و تغذیه و تولید مل و فروغ آنها که ادراک و شعور در آن مداخله ندارد بلکه مزاحم است پس اصل و حقیقت جهان قوه ایست در حال بیخودی ولیکن از این سخن مقصود این نیست که شعور و عقل و قوه آگاهی از خود یعنی ادراک نفس حقیقت ندارد یا ناچیز است بلکه غرض اینست که آن اصل فوق این قسم ادراک و شعور است و شعور و ادراک نفس و عقل ما از آن ناشی میشود حتی اینکه از طبع و فطرت یعنی از آن امر بیخودی آثاری بروز میکند که عقل و ادراک از مثل آن عاجز است از قبیل صنایع و هنرهای شگفت آوری که از انسان و بعضی جانوران دیده میشود که منشأ آنها عقل و شعور نیست پس میتوان گفت اصل وجود که آنرا بدلیل فوق بیخود خوانندیم حقیقتی است که ادراک و اراده در آن بحال کمون است و در آن حال مجرد است و کامل است همینکه نقص عارض او شد ادراک از اراده جدا و متمایز میگردد و در این شور و حرکت اراده (نفس بقول عرفا) بر ادراک غالب میشود و فسادهایی که در دنیا میبینیم و در بیان فلسفه شوپنهاور اشاره کردیم بروز میکند و چاره این عجب آنست که عقل و ادراک را با اراده بچنگ بیندازیم تا منتهی به نیستی و فنا یعنی آرامش شود و حالت بیخودی اصلی باز گردد و تا جهان بآن مرتبه از سعادت نرسیده است ما افراد مردم بجای اینکه دنبال سعادت و خوشی خود که امری موهوم است باشیم باید در ترقی نوع و جماعت بکوشیم و اگر هم خوشی و سعادت برای افراد باشد در اینست که از خود بگذرند و بفکر دیگران باشند

لغظی را که در این «بیخود» ترجمه کردیم «ناخود آگاه» نیز می توان گفت و در فصول آینده باز باین اصطلاح بر خواهیم خورد.



دانشمندان آلمانی که در این دوره تحقیقات فلسفی کرده اند بسیارند و بنکات لطیف دلپذیر بر خورده اند ولیکن روی هم رفته کلیات تحقیقاتشان با اصول عقاید حکمای بزرگ دیگر که پیش از این بآنها اشاره کردیم بر میگردد که یک یا چند اصل از آنها را گرفته و مورد مطالعه ساخته و شاخ و برگ بر آن قرار داده یا بتعبیرات دیگر درآورده اند و البته آگاهی از آنها برای وسعت نظر سودمند است ولیکن این مختصر گنجایش شرح آنها را ندارد.

یکی از دانشمندان آلمانی این دوره که بسکوت گذاشته نام او روانیست و یلهلم

وونت (۱) است (۱۸۳۲ تا ۱۹۲۱) که احاطه عجیبی در رشته‌های بسیار از علوم و فنون داشته و در فلسفه نیز نظریات قابل توجه اظهار نموده و در روانشناسی آزمایشی دنباله کار فخنر را گرفته و از مؤسسان مهم این فن شمار رفته است .  
اینک این فصل را ببيان اجمالی از فلسفه نیچه (۲) که نغمه تازه‌ایست و غوغا بر پا کرده است پایان میدهم .

### نیچه

نیچه در سال ۱۸۴۴ بدینا آمد خانواده پدر و مادرش همه کشیشان پرتستان بودند و او را به تحصیل الهیات گذاشتند اما او از الهیات بلکه از مسیحیت روگردان شد در زبان یونانی و علوم ادبی تبجریافت و دردانشگاه بال شهر معتبر سویس او را باستادی پذیرفتند. در جوانی مرید شوپنهاور حکیم و رفیق واکنر معروف بود که از بزرگترین استادان موسیقی آلمان است اما بعدها عقیده اش از آن هردو مرد بزرگ برگشت و از اکثر دوستانش برید و با آنان مخالفت کرد. آلمانیان را کم فرهنگ تشخیص داده و جنگهای بیزارمارک را هم مخل ترقی فرهنگ آلمان مییافت و آرزو مند بود که بتواند فرهنگ را در میهن خویش ترقی دهد. هنوز جوان بود که گرفتار علت مزاج شد و ناچار از معلمی دست کشید سپس ده سال با بیماری کشمکش کرد و تصانیف مهمش نیز در همین دوره ظاهر گردید سر انجام در چهل و پنج سالگی جنونش آشکار شد و یازده سال هم باینحال باقی ماند و در سال ۱۹۰۰ درگذشت .

نیچه تصانیف متعدد دارد و لیکن از همه نامی تر که خود او نیز آنرا حاوی کل فلسفه خویش میدانست کتابی است باین عنوان : «زردشت چنین میگفت» زیرا که اغراض خویش را بصورت افسانه در آورده است که موضوعش زردشت است و سخنان خود را از زبان او میگوید. (۳) کتاب مهم دیگرش که نا تمام مانده باین نام است. «خواست توانائی» (۴) در این هردو کتاب مطالب را عبارات بریده و بصورت کلمات قصار نامرتب و تعبیرات شاعرانه ادا کرده است . از اینرو آنچه فلسفه نیچه باید گفت بدشواری به بیان علمی در میآید .

(۱) Friedrich Nietzsche (۲) wilhelm wundt

(۳) هیچوجه نباید تصور کرد که مندرجات این کتاب شباهتی بتعلیمات حقیقی زردشت داشته باشد مقصود از زردشت اینجا درواقع خود نیچه است اما اینکه زردشت را حامل پیغام خود قرار داده به مسب آستکه معتقد بوده است که ایرانیان بحسبین قومی بوده اند که معنی حقیقی زندگی را دانسته اند پس پیغمبر ایرانی را نماینده امکار خود قلم داده است و نیز بسبب اینکه ایرانیان عقیده داشته اند که مدار امر عالم بر ادوار است و هر دور هزار ساله قائمی دارد درواقع نیچه مانند باطاهر میگوید بهر العی الف قدی برآید من آن سروم که درالف آمدستم و نیچه هم معتقد بادوار است  
wille zur macht (۴)

محققان تودید کرده اند که نیچه را شاعر باید گفت یا حکیم زیرا که سخنانش نثر است (۱) اما پرازشور مستی و تخیل شاعرانه و تعبیرات کنایه آمیز است و سجع و جناس و صنایع بدیعی هم بکار برده و مخصوصاً اغراق و مبالغه را بکمال رسانیده است چنانکه لعن کلام حکیم ندارد بلکه شبیه بکلمات ارباب ادیان و بشپوه بعضی از کتب آسمانی است اما مطالبیکه در آن سخن میگوید از موضوعات فلسفه و حکمت عملی میباشد و منظورش تغییر افکار و احوال مردم از جهت روش زندگانی بوده است از این رو نه حکیمی تمام است و نه از شعرا بشمار میرود. ازین گذشته افکارش بر حسب ظاهر با عقاید همه دانشمندان مخالف است چنان که گوئی تعهد داشته است که برخلاف همه مبنای اخلاقی و حکمتی که نزد همه کس مسلم است سخن بگوید و اگر هم اکنون یا پیش ازین کسانی بوده یا باشند که بعضی از اصول عقاید او معتقد باشند یا لعنی که او بیان کرده موافق نیستند علاوه احوال و اخلاقی که پیشنهاد میکنند و با کمال حدت و حرارت پشتیبانی مینمایند با اخلاق شخصی او بکلی منافی است.

همه دانشمندان دنیا خود پرستی را مذموم و غیر پرستی و شفقت را مستحسن شمرده اند نیچه بخلاف همه خود پرستی را حق دانسته و شفقت را ضعیف و نفس و عیب پنداشته است. عقیده شوپنهاور را که میگفت اصل در جهان خواست هستی است تصدیق کرده ولیکن در اینکه این بد است او مخالف شده و میگوید وجود طالب هستی است و باید باشد و همین خوب است. و خواست هستی در واقع خواست توانائی است، از رأی داروین نیچه کوشش در بقا را پذیرفته و آن را بمعنی تنازع گرفته و آنچه را دیگران نتیجه فاسد رأی داروین شمرده اند او درست پنداشته که افراد باید بایکدیگر در کشمکش باشند و تحصیل توانائی کنند تا غلبه یابد.

عموم خیر خواهان عالم انسانیت رعایت حال اکثر را واجب شمرده و مدار امر دنیا را بر مصالح حال عامه قرار داده اند نیچه جمعیت اکثر را خوار پنداشته جماعت قلیل یعنی خواص را ذی حق شمرده است و پس.

بنیاد فکر نیچه اینست که شخص باید هر چه بیشتر توانا شود و زندگانش پر حدت و خوشتر و «من» یعنی نفسش شگفته تر و نیرومند تر و از تمایلات و تقاضاهای نفس برخوردار تر باشد. بحث در اینکه زندگانی دنیا خوب است یا بد است و حقیقت آن چیست بیهوده است کسی نمیتواند آن را دریابد بعضی میگویند بهتر آن بود که بدی نیابم شاید چنین باشد نمدام اما میدام که خوب یابد بد دنیا آمده ام و باید از دنیا متمتع شوم و هر چه بیشتر بهتر. پس آنچه برای حصول این مقصود مساعد است اگر چه قساوت و بیرحمی و مکر و فریب و جنگ جدال باشد خوب است و آنچه مزاحم و مخالف این غرض است اگر چه راستی و مهر بائی و فضیلت و تقوی باشد بد است

بنابر این نیچه کمالات و محسنات را بکلی برخلاف آنچه دیگران انگاشته اند میپندارد و بکارشایش يك نیمه برای خراب کردن بنای اخلاقی پیشینیان است و يك نیمه

برای پیشنهاد کردن آنچه باید مطلوب باشد و مستحسن شمرده شود  
 آنچه میگوید این سخن باطل است که مردم وقایل و ملل در حقوق یکسانند و این  
 عقیده با پیشرفت عالم استایب منافی است مردم باید دودسته باشند یکی زبردستان  
 و حواجگان و یکی زبردستان و بندگان و اصالت و شرف مملی بریز دستار است و آنها  
 غایت وجودند و زبردستان آلات و وسیله اجرای اغراض ایشان میباشد ترفی دنیا و  
 بسط زندگی انسان وسیله بررگان و زبردستان صورت می نگیرد که معدود بدو حما ت  
 اکثر باید اسباب کار ایشان باشد

هیئت اجتماعی و منصف برای پیشرفت کار آن طبقه شریف تشکیل شده است به چنانکه  
 گمان رفته است که در دستان برای حفظ زبردستان و زبردستان و بیرومندان که  
 حواجگانند باید پرورش یابد تا از ایشان مردمان برتر بوجود آیند و انسان در مدارج  
 صعود و ترفی قدم رند

اصول اخلاقی که مردم با کفون پیروی کرده اند در صلاح عامه و طبقه اکثر یعنی  
 زبردستان ترتیب داده شده است ، در صلاح زبردستان و طبقه شریف .  
 ایست که باید آن اصول را هم رد و اصولی باید اختیار کرد که در صلاح  
 حال شریفان باشد .

و صیح این معنی چنین است که عقیده آنچه یکی و راستی و ریائی که اموری  
 است که پیشنهاد خاطر دارند امور حقیقی و مطلق نیستند آنچه حقیقت است ایست که  
 همه کس خواهان توانائی است و میخواهند زندگی خود را بسط دهند و بالا برد  
 پس بکود دست و ربا میسازد آن را برای این عرص سودمند باشد و او را  
 توانا سازد که بر دیگران چیره شود و آن را برای اغراض خود بکار برد پس یکی و  
 درستی و ریائی حربه ایست که شخص راستوار و بهیماور صاحب زندگی توانائی  
 بدهد پس یکی و درستی و ریائی امری است با مطلق بلکه اعمالی و اصبائی است به  
 کسی که او را منظور ندارد

اکنون کویم اصولیکه امروز ما و درست ما محوط می و د است که بندگان  
 و دوان بیک دانسته و وسیله توانائی خود را قرار داده اند با معنی که در آثار ما  
 دنیا بروفی خواهنس مردمان بیرومند میکنند و ما و ان زبردست و مدنه انسان  
 بود و لیکن بیرومندان اندکند و ما و ان بسیار پس ان بسیاری را وسیله پشرفت خود  
 ساحند و بحیل و تدبیر اصول رادت و سعفت و فروخی و عمر خواهی و مهربانی و  
 عدالت و کرامت را در ادهان صورت یکی و درستی و دمای حلوه دادند و مولا بدت تا  
 توانائی بیرومندان را تبدیل کنند و از مدگی آنان رهائی یابند و ان معصود را بشهر  
 وسیله ادیان پس بردند و ما و ا و حی را حصار آنها قرار دادند سقراط و ودا  
 آموزگاران بزرگ ان تعلیمانه و ارهمه و رکس و عقیده بجه ارهمه در عیسی مسیح  
 است که انهمه در رادری و راری مردم رحمت کند اضرار و رید و در لر و دم سگیری

ورعایت ناتوانان و بینوایان تأکید کرد و این همانا از آن بود که او از قوم یهود بود و آن قوم که وقتی شوکت داشتند و زبردست بودند و شهامت و استمکاری و بیرومندی را بیک میدانستند چون بدلت و مسکنت افتاده و از رمره بندگان و در بدستان شده بودند اصول اخلاقی بندگان را رواج دادند که رحم و مروت نباید داشت و بینوایان و ناتوانان در درد جدا عزیزند و باید ایشان را رعایت نمود و اردینا ناید کساره کرد و نفس را ناید کشت

پس اخلاقی مسیحی اخلاقی زندگی است و اخلاقی حواحکی را تباه کرده است و گفتمگوی برادری و برابری و صلح طلبی و رعایت حقوق ریان و سحران و اعمال این سخنان که امروز در دنیا شایع شده است و حده و برور و فریب است و مایه فقر و ضعف و انحطاط میباشد و باید این اصول را خراب کرد و اصول زندگی حواحکی را باید احیاء نمود.

اصول زندگی حواحکی کدام است؟ مگر خدا و زندگی احروری را ناید کنار گذاشت که آن از ضعف و عجز و آرمده است انسان ناید فکر زندگی دنیا باشد و حدود اعتماد بکند آن آغار حواحکی و رهائی از زندگی است دیگر اینکه ناید رأفت و رقت قلب را دور انداخت رأفت از عجز است و فروتنی و فرمان ررداری از فرومایگی است حلم و حوصاه و عفو و اعماص اری همتی و سستی است مردانگی ناید احتیاء کرد بشر ناید مرتبه برتر برسد (۱) مرد برتر آنست که از یک و د بدر باشد عزم و اراده داسمه ناسد وید وید تکلیف و لوم نفس و وحدان را گسلاند آنکه می گوید زندگی دنیا فانیست ندارد و در واقع ناید سکونید من برای زندگی قابلیت ندارم نفس کشتن چرا؟

ناید نفس را پرورد و برپرسی چیست؟ خود را ناید حواس و خود را ناید پرستید صعیف و نادوان را ناید برها کرد و نازمان برود و رخ و دردد در ناکاسمه شود و ناتوان ردوش توانا نار ماسد و سمک راهش سو- مرد بر و زبردست لازم است مرد بر دست اگر ناسد چه ناك؟ گروه مردمان غایت وجود است بلکه وجود حواس و مردان- بربر غایت مطلوب است مرد برتر آنست که بیرومند ناسد و بیرومندی زندگی کند و هواها و نمایلات خود را رآورده نماید حوس اشد و خود را حواحه و خداوند نداد و هر مایه ای که برای حواحکی در پیس نماید از من ردارد و از خطر بهراسد و از حشک و خدال ترسد

سر بر حسب فطرت و طبیعت برحمت است و از هر من فطرت است بمسائیت که امری فطری و طبیعی است نه مست حرء اعظم و خودا سان همان امور فطرت است (۱) مرد ر که در اینجا مکرر مذکور می شود برحمة لفظ آلمای Uebermensch و بهراسه suihomme رحما کرده اند معنی کسی که از مردم مداربی ر باشد و در واقع فوق شر اشد و منمده و عانت وجود پندایش مرد بر راست و ریب زندگی و اصول اخلاقی ناید چنان باشد که مرد ر طهور کند



که شعور در آن مدخلیت ندارد (بعبارت دیگر حالت حیوانیت) ادراک و وجدان و شعور و عقل جزء قلبی از انسان است و نباید بآن اعتماد کرد.

عشق و عاشق و معشوقی کاری است لغو و نباید مبنای ازدواج باشد. مزاجت باید میان نیرومندان واقع شود تا فرزندان نیرومند برآورند و مردان برتر ظهور کنند. برابری زن با مرد و لزوم رعایت حقوق او نیز از سخنان باطل است اصل مرد است مرد باید جنگی بوده وزن و سیله تفتن و تفریح جنگیان باشد و فرزند بیاورد

حاصل اینکه آنچه مذهب سوفسطائیان یونان را تجدید کرد که در امر اخلاق میگفتند میزان یکسوی و بدی شخص انسان است هر چه نفس انسان خواهان است و میپسندد خوب است و خلافش بد است و این همان مذهبی است که دوهزار و چهارصد سال پیش از این سقراط و افلاطون در معارضه آن مجاهده کردند و پیش بردند و از این روست که آنچه سقراط را از تباه کنندگان زندگانی بشر میخواند و نتیجه مذهب آنچه مذهب انفراد (۱) است یعنی هر فردی خود را بخواد و بر دیگران برتری دهد و حفظ حسن روابط با دیگران را منظور نکند و همواره خود را توانا و نیرومند سازد اما اینکه غرض از نیرومندی چیست درست معلوم نیست ظاهر کلام آنچه نیست که توانایی برای اینست که بدیگری بتوان تجاوز کرد و برتری نمود و معنی زندگانی همین است.

نیچه مانند بعضی از حکمای پیشین قائل بادوار است یعنی معتقد است که اوضاع جهان هر چند تجدید می شود و آنچه پیش بود بعد ها دوباره می آید و بغا و خلود را باین معنی میگیرد

این بود خلاصه بسیار مختصری از فلسفه نیچه اگر بتوان این سخنان را فلسفه نامید ولیکن اگر جاداشتیم و جمالتی چند از عین عبارات او را بفارسی درمی آوردیم می دیدیم که بیان حکیمانه نیست شاعرانه است بلکه عربده مستانه است از روی شور و مستی سخن گفته و حق اینست که در نویسندگی مقامی بلند دریافته و از این رو گفته هایش محل توجه و خواندنی است.

البته اگر آنچه منظور و منوی نیچه است از صورت عربده بیرون کنند و ببینان معقول در آورند مطالبی هم دارد که مورد تصدیق است و کسان دیگر هم بیش از او گفته بودند شهادت و شجاعت و غیرت و بلندی همت و مناعت و عزت نفس همه وقت و نزد همه کس ممدوح و مستحسن بوده و هر کس نفس خود را خوار و ذلیل ساخته و ذل و ناچیز خوانده شده است بسیاری از دانشمندان پیشین فطرت انسان را بر خودخواهی و خودپسندی دریافته و این خصیلت را منشأ احوال و اعمال مردم دانسته بودند. حکما عموماً حسن اخلاق را وسیله کمال نفس خواسته و بسیاری از ایشان زندگانی اخروی و طمع بهشت و ترس دوزخ را بی مورد دانسته و عدالت و فضیلت را از آن روستوده اند که مایه سعادت اینجهانی شمرده اند.

نابسند بودن پاره از آداب مسیحیت و بعضی فرق دیگر مانند رهبانیت و مشقت دادن و مجروح ساختن بدن و امانال آنرا بسیاری دیگر از صاحب نظران نیز عنوان کرده بودند لزوم تندرستی و نیرومندی تن و روان محل انکار هیچ خردمندی نبوده است و هر چه در آن تأکید و اهتمام شود رواست. جنگ و جدال را هم بعضی از پیشینیان مایه بقای شجاعت و شهامت و دلاوری در مردم و ملل پنداشته بودند. عروج و رفلك سروری و مدارج کمال را نیز همه پسندیده و لازمه طبع بلند دانسته اند این سخن هم کم حق و حقیقت در وجود خود انسان است و بیرون از او نیست محل اتفاق حکماست پس بنیاد عقاید نیچه درست است و تازگی هم ندارد و او اول بار آنها را کشف نکرده است چیزی که يك اندازه تازگی دارد فروعی است که از این اصول در آورده و لحنی که در اظهار آن عقاید بکار برده است لحنش چون شیوا و پر شور و بدیع است پسندیده و گیرنده است اما تعلیماتش که اصرار بر خودخواهی و مرجع دانستن خود بر دیگران و فدا کردن آمان برای هوای نفس و نیکو دانستن هر وسیله و اسبابی اگر چه بیرحمی و قساوت و بیداد و مکر و دروغ باشد کمتر عاقلی میتواند تصدیق کند و جا دارد که تردید کنیم در اینکه خود نیچه هم این سخنان را از روی جد گفته باشد و در هر حال این لحن یقیناً از روی حرارت و عصبانیتی است مانند آنکه برای مردم از باده پیمائی یا از عروض خشم و غضب دست میدهد و بعضی گمان برده اند که نیچه چون مزاجی غلیل و نفسی سلیم و قلبی رقیق داشت و از این رو رنج فراوان دیده بود این عصبانیت برای او دست داده و این سخنان را علی رغم احوال خود گفته است و گرنه با آسانی میتوان دریافت که انسان اگر همه برای خودخواهی هم باشد باید دیگران را بخواهد و راستی و درستی پیشه کند تا محل اعتماد بانی نوع، باشد چه هیچ فردی از وجود دیگران بی نیاز نیست و اگر او دیگران را نخواهد دیگران هم او را نخواهند خواست و تیره روز خواهد بود و کسیکه هیچکس را دوست ندارد و برای دوست حاضر بفاکاری نباشد دوستان نخواهد داشت و نیچه این فقره را در اواخر احوال درك کرده و در نامه که بخواهرش نگاشته میگوید «هر چه روزگار بر من میگذرد زندگی بر من گرانتر میشود سالهاست که بیماری در نهایت افسردگی ورنجوری بودم هرگز مانند حالت کنونی از غم پروراز امید تهی نبودم چه شده است؟ آن چه شده است که باید بشود اختلافاتی که با همه مردم داشتم اعتماد را بمن از ایشان سلب کرده و طرفین می بینیم با اشتباه بوده ایم خدا بامن امروز چه تنها هستم يك تن نیست که بتوانم با او بخندم و يك فنجان چای بنوشم هیچکس نیست که نوازش دوستانه بر من روا بدارد .

دیگر اینکه مردم را بدو طبقه تقسیم کردن بعضی را خواص و گروهی را عوام خواندن بر فرض که درست باشد میزان و مأخذش چیست؟ چه اشخاص خواص و شایسته سروری هستند و چه وسیله اطمینان هست که نا اهلان جای خواص را بگیرند ؟ . و دیگر اینکه اگر داروین درست فهمیده است بر حسب فاصله تحول تکاملی

باید نوع بشر بطور کلی ترقی کننده‌ای که يك يا چند تن پيش بيفتند و سرور شوند و ديگران را برای اغراض خود در بندگی نگاه بدارند و باز بقول خود داروين یکی از مزایای آنکه انسان در راه ترقی از حیوانیت بدست آورده ظهور همین عواطف مهر و محبت و رأفت و شفقت است و از کجا که همین خصایل مایهٔ ترقی نوع بشر نباشد.

و اما قول بادوار خنانکه نیچه فائل بود و دانشمندان دیگر هم گفته‌اند گذشته از اینکه دلایل علمی محکم بر آن قائم نیست اگر چنین باشد جهان وزدگانی آن بکلی بی فلسفه است و چه لطفی دارد که احوال و اوضاعی که مدتی مدید در جهان جریان داشته همواره از سر گیرد و همان احوال عیناً تکرار شود و البته چنین نیست و تحول جهان برای تکامل است و کمالاتی که بسوی آن می‌رود یا نامتناهی است یا منتهی و مقصد بسر ما معلوم نیست.

قول نیچه بر ادوار مبنی بر اینست که مفدار و نیروئی که در ماده مؤثر است معین و محدود است و کم و زیاد نمیشود (۱) و بنا بر این چاره نیست جز اینکه دور و اوضاع شود ولی اخیراً نظریاتی پدید آمده و معلوماتی حاصل شده که این سخن را از مسلمیت انداخته و اکنون خلافش از هر دو طرف قابل تصدیق است باینکه بر معلومات امروزی علوم طبیعی در ماده و نیرو هم کاهش میتوان فائل شده و افزایش و دانشمندان دیگر هستند که در عالم وجود افزایش را اصل میدانند یعنی آنچه حقیقت است خاصیت وجودش اینست که همواره افزایش یابد بنا برین احتیاج نداریم بلکه نمیتوانیم فائل بادوار شویم و درمی یابیم که چگونه ممکن است سیر جهان در تحول تکاملی و بی‌کران باشد. در احوال حکمای دیگر که در پیش داریم باز باین مطالب برخورد خواهیم خورد.

فصل هفتم

## حکمای فرانسه

در فرانسه در نیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم حکما در اینک همه تکیهٔ معلوماتشان بر علوم جدید بود در فلسفه مشربهای مختلف داشتند گروهی تحقیقی بودند و شش و کم از اگوست کنت پیروی میکردند بعضی صرف مادی بودند و فلسفهٔ اولی را محل اعتنا نمی دانستند جماعتی هم روحی بودند یعنی جماعتی غیر از طواهر و عوارص محل نظر قرار میدادند و بعضی بفسفهٔ اولی نیز می پرداختند و چون بازار علم و تحقیق و تعلیم و حکمت بخوبی گرم بود و در دانشگاه فرانسه جمع کثیری عنوان استاد فلسفه را داشتند شمارهٔ حکما بسیار است اما همهٔ آن اندازه اهمیت ندارند که ما در این مختصر ب معرفی ایشان پرداختیم و با اشارهٔ آنها که برجسته تر و اکتفا میکنیم،

(۱) بر روحی که، پیش از این، مخصوصاً در تکرار، فصل اول از همین باب بیان کرده‌ایم

## امیر لئیر (۱)

طیب و ادیب و فیلسوف بود اثر بزرگش کتاب فرهنگی است که برای زبان فرانسه تألیف کرده است در فلسفه یکی از بزرگان پیروان اگوست کنت است و گذشته از بعضی جزئیات اختلاف مهم او با مؤسس فلسفه تحقیقی این بود که تدین بدین انسانیت را که اگوست کنت تأسیس کرده بود اختیار نمود و بسیاری دیگر از حکمای تحقیقی روش نیز لئیره را پیش گرفتند. ولادتش در ۱۸۰۱ و وفاتش در ۱۸۸۱ واقع شده و هشتاد سال عمر کرده است.

## ارنست رنان (۲)

در ۱۸۲۳ زاده و در ۱۸۹۳ در گذشته است نویسنده عالیمقام و بسیار باذوق است بیشتر متوجه بتاریخ است و معتقد است که علم و حکمت در ضمن تاریخ بدست میآید در آغاز عمر در رشته دیانت کار میکرد اما بزودی از عیسویت ایمان بریده به علم پیوست و معتقد شد که جز بوسیله تحقیق علمی بحقیقت نمیتوان رسید و بشر جز به علم به سعادت نایل نخواهد شد ولیکن آنچه از آن روگردان شد اعتقاد بخوارق عادات و معجزات و کرامات بود و آن نوع داستانها که در تورات و انجیل نقل شده و تثلیث و الوهیت مسیح و امور دیگری از این قبیل که دین سازان اساس و اصول دین و مسیحیت قرار داده اند و گرنه روی دلش سوی تعلیمات دین بود و مخصوصاً بحضرت عیسی و حواریون او و انبیاء بنی اسرائیل ارادت میورزید و قسمت عمده آثارش مربوط بتاریخ و تحقیق از دین بهود و مبنای دیانت نصاری است اما نه بروجعی که کشیشان و اولیاء آن ادیان می پسندند. اصول عقاید او اینست که اذات باری جزایکه وجودش را تصدیق کنیم سخنی نباید گفت او حقیقت و اصل است و دیگر چیزها ظواهر و عوارضند هم را بر می آیند و باو بر میگردد و مشرب فلسفی ارنست رنان بمشرب هگل نزدیک است و بوجهی میتوان گفت اصالت تصویری است و خدا را همان مطلوب تصویری معقول غیر محسوس میدانند تحقیقی که در کل است ادراکی که در متن جهان نهفته است به عبارت دیگر خدا همان کل است یا کل همان خداست مشیتی است که بوقوع می پیوندد و هر کس باید همان را بخواهد که او میخواهد تا از این رو در تحقق مشیت الهی شرکت کرده باشد و او این شرکت نباید پاداشی منتظر بود که فضیلت و یکی همانا بی توقعی است و مداکاری خود پاداش خود است. مدیر و مدبر جهان عشق است و دین و ذوق و نیکی. اشخاص خودخواه منکر این عوالمند ولیکن خواه و ناخواه همین امور جهان را میگردانند. مردنیک وجود خود را وقف مطلوبی میکنند که خود او بوصالش نمیرسد اما سرانجام تحقق می یابد و کل عالم انسانیت میشکند. افراد میروند آنچه میماند خیری است که صورت پذیر میکنند جای نفوس مردم در دامن خداست و جانی که بقا و ابدیت برای نفوس حاصل میشود آنجاست هر چه در طریق نیکی بکوشیم راه

وصول بحق یا بعبارت دیگر سلطنت حق که مردم منتظر آن هستند نزدیک میشوند و آن سلطنت علم است و بنا برین باید اختیار امور در دست اهل علم باشد و زمام امور را نخبه و زبده مردم باید در دست داشته باشند.

باری ارنست رنان در فلسفه تعلیمات تازه مخصوصی نیآورده است. با اینهمه آثار ادبی که از او مانده اوراد در شماره حکمای عالی مقام می آورد گذشته از نگارشهای تاریخی آنچه از او بیشتر محل توجه است کتابی است بنام «یادگارهای کودکی و جوانی» (۱) و دیگری بعنوان «آینده علم» (۲) و دیگری با اسم «مکالمات و قطعات فلسفی» (۳) و دیگری بنام «حدیث نفس فلسفی» (۴) و کتابیکه در احوالات حضرت عیسی (۵) نگاشته در میان مقدسین مسیحی غوغا بلند کرده است.

### هیپولیت تن (۶)

این دانشمند نیز بیشتر ادیب و مورخ و نویسنده است اما قوه تحقیق و تشریح مطالب و نکته سنجی را بکمال دارا بود و به فلسفه نیز میرداخت و در این رشته با سپینوزا و هگل بطر خاص داشت و لیکس بر حسب طبیعت زمان بکجه اش معلوم بود یعنی فلسفه تحقیقی را می پسندند و آن روش میرفت و در ادب و فلسفه صنایع نیز شوه معلوم بکار میرسد در فلسفه تحقیقی هم که بیشتر مبنی بر مشاهده و تجربه است مایل بود که بطریقی ریاضی و هندسی پیش برود و معاول را بنحو ضرورت از علت بر آورد و نیز از خصایص او این بود که با وجود تمایل ب فلسفه تحقیقی ب فلسفه اولی بی اعتقاد نبود و وعیده داشت که از طواهر و عوارض تجاوز میتوان کرد و بذوات و حقایق نیز میتوان رسید و باندازه ویلسوفان تحقیقی دیگر از این جهت نا امید نبود و میگفت راست است که من افس زهن خود را محدود می بینم اما بنها حد زهن خود را در میان وحد زهن نوع بشر را نمیتوانم معین کنم هیپولیت تن در فلسفه تعلیمات خاص که در کلمات حکمای بزرگ دیگر بتوان یافت ندارد اما نوشته هایش همه خواندنی است اثر فلسفی او که بیشتر اهمیت دارد کتابی است بنام عقل (۷) که در قوه ادراک و شعور تحقیقات بعمل آورده و از این رو در جمع کسانی است که بتأسیس علم روان شناسی بشیوه تحقیقی خدمت کرده اند زندگانی او اواخر ۱۸۲۸ تا ۱۸۹۳ بوده است.

### شارل رنوویه (۸)

رنوویه از سال ۱۸۱۸ تا ۱۹۰۳ یعنی هشتاد و پنج سال ریسه و پس از اتمام دوره تحصیل بتعلیم و تدریس نپرداخته اما بوسبله تألیف و تصنیف دیرگاهی داس پژوهان

Avenir de la science (۲) Souvenirs d'enfance et de jeunesse (۱)

Dialogues et fragments philosophiques (۳)

Vie de Jésus (۵) Examen de conscience philosophique (۴)

Charles Renouvier (۸) L'Intelligence (۷) Hippolite Taine (۶)

را مستفید ساخته و از حکمای معتبر فرانسه در نیمه دوم سده نوزدهم بشمار رفته است و از تعلیمات او فلسفه تأسیس شده که آنرا تجدید فلسفه نقادی (۱) نامیده اند .

چون فلسفه نقادی گفته میشود کانت بیاد میآید و البته رنو و به اصول عقاید آن فیلسوف آلمانی را پذیرفته اما بهیوم ولاینیتس نیز مراجعه کرده است با این خصوصیت که تنها تعقل را مبنا عقاید ندانسته عاطفه و ذوق و ایمان (۲) را هم دخیل کرده است اما ایمان بمعنی مطلق نه ایمان بدیانت مخصوص معین

و نوییه میگوید اصل عدم تناقض را نمیتوانیم از دست بدهیم و ناچار یکی دو امر متناقض را باید بپذیریم پس میبینیم فلسفه باید مبتنی باشد یا بروحیت وجود و عدم تناهی آن و اعتقاد بذات جوهر و موجب و موجب بودن امور یا بر تعدد وجود و تناهی آن و اختیاری و حادث بودن امور و اشیاء چنان که شماره و مدت آن ها معدود و محدود بوده و آغاز و انجام داشته باشد

و نوییه از روی تعقل و نیز بنا بر ذوق و عاطفه فلسفه دوم را اختیار کرد و فلسفه عقلی و استدلالی را با فلسفه اخلاقی و ذوقی متلارم ساخته است

گفتیم رنوییه فلسفه نقادی کانت را پذیرفته و تجدید کرده است اما تصرفات نیز در آن بعمل آورده است . و نخست این که کانت میگفت آنچه ما میتوانیم ادراک کنیم عوارض و حوادث (۳) است و عقل ما حکم میکند کذواتی (۴) هم هستند که نمیتوانیم ادراک کنیم . رنوییه وجود ذوات را منکر شده مانند هیوم میگوید جز حوادث که با دراک ما درمیآیند چیزی بر ما معلوم نیست و حتی نفس ما هم از حوادث است و بنا برین وجود منحصر بحدركات و مدركات است .

حوادث معولات در قالب ریخته میشوند و برطبق آن ها تصورات (۵) برای ما صورت میبندد و پشت سر یا بالای حوادث و تصورات نباید جوهر و ذوات و حقایقی که مبنای آن ها باشند فرض کنیم نه روحانی و نه مادی و جسمانی و همچنین امر مطلق (۶) وجود ندارد و هر چه هست نسبی (۷) و نسبت است حتی اینکه خود ادراک هم نسبت (۸) است یعنی نسبت میان عالم و معلوم (۹) و این نسبت ها که با دراک ما درمیآیند تابع فواین قبلی (بأن معنی که کانت قائل بود) (۱۰) و اصول معدودی هستند که همان مقولات میباشد و اساسان جز اینکه امور را در قالب آن مقولات بریزد و تصویری از آن ها در بابد کاری نمیتواند بکند و البته خوانندگان متوجه هستند که در فلسفه کانت و رنوییه مقصود از تصورات همان حقایقی است که در آئینه ذهن مصور میشود نه اینکه موهوم و متخیل باشد این است

(۱) Neo Criticisme (۲) Lafoi

(۳) Phénomènes (۴) La chose en soi یا Noumehes

(۵) Repr esentations (۶) L'Absolu (۷) Relatif

(۸) Relation و این عقیده را نسبت Relativite می گویند

(۹) Sujet et objet (۱۰) a priori

که رنوبه با وجود این عقیده از اهل تشکیک بشمار نمیرود.

بس رنوبه پیرو کانت است با این قید که ذوات را منکر است و نیز در تعیین و شماره مقولات با او اختلاف دارد و معتقد است که رأس مقولات تصور شخصیت (۱) است یعنی چوئ مدرک ادراک حوادث کرد و من و جز من با عالم و معلوم را تشخیص میکند و تصور شخصیت برای او دست میدهد و مقولات دیگر کم و کیف و وضع است که مقولات سکونی (۲) هستند و کون و فساد (۳) و توالی (۴) و غایت (۵) و فاعلیت (۶) مقولات حرکتی (۷) میباشد.

بنابر اصلی که رنوبه در پیش گرفت و بآن اشاره کردیم که یکی از دو امر متناقض را اختیار کرد جهان و اجزای آنرا منقصل و متکثر و محدود و محدود و از جهت مقدار و علت متناهی دانست که هر یک از امور و همچنین کلیه آنها آغاز و انجام دارد و نامحدودی و بیکرانی و بی آغازی و بی پایانی متصور نیست و نمیتواند متحقق شود جز اینکه مقدار و مدت و شماره آنها بر ما داشته نیست.

پیوستگی و اتصالیکه در امور اشیاء جهان بنظر میرسد نتیجه خطای ذهن است مانند شمله جواله و گرنه در حقیقت امور و اشیاء همه منقصل اند و افراد اصلند نه هیئت اجتماعی و از این جهت مذهب رنوبه بالابینیتس موافق و مانند او معتقد بچوهر فرد است اما بخلاف لایبنیتس چوهرهای فردی را محدود و متناهی میداند.

رنوبه قاعده علیت را کلی نمینداند و حدوث بی علت را جایز میشمارد و از این رو معتقد باختیار است و ایجاب را در همه مورد ضروری میانکار و افعالی که از انسان سر میزد و احکامیکه مردم در امور میکنند اختیاری میداند و چون بذوات معتقد نیست اختیار را در همین عالم حوادث قائل است بخلاف کانت که حوادث را موجب میداند و اختیار را جز در ذوات ممکن نمینداند.

رنوبه مانند کانت معتقد است که اساس در اراده خود مختار است اما وجدان و انجام تکالیف را بطور قطع امر میکند (۸) و بیزهین حس تکلیف انسان را بر آن میدارد که بعضی مسائل حکم کند و معتقد شود مانند حکم بوجود خداوند و بقا و خلود خدا یعنی همت نظام معنوی و اخلاقی که در جهان حریسان دارد و مبینیم که در کار آگاه گیتی عدالت حکم فرماست و تغلب از اعتدال مایه رنج است و کیف دارد.

بالبعال خداوند را هم رنوبه بنابر مسلک خود فرد محدود میداند و در این مورد نیز بوجود نامتناهی قائل نیست و اقتدار و اختیار را جز در فرد مشخص ممکن نمی پندارد و از تشبیه خدا با انسان یعنی اینکه انسان خداوند را قیاس بنفس خود یکمداک ندارد.

Le Devenir (۳) Statique (۲) Personnalité (۱)  
Dynamique (۷) Causalité (۶) Finalité (۵) Succession (۴)  
Imperatif catégorique (۸) که در فلسفه کانت بیان کرده ایم

اما در باره خدا حکمی نمی‌کند و اقرار بجهل دارد و میگوید همینقدر می‌دانیم که خیر کل است.

اشخاص نیک را میتوان گفت باقی هستند اما این هم فرض است و بهتر آنست که بگوئیم نمیدانیم

بعقیده رنویه چون عدالت در امور جهان حکم فرماست همین فقره مبنای اخلاق است نسبت بیکدیگر دائن و مدیونند و باید بمقتضای این امر عمل کنند و این حالت را بنحو اعتدال نگاه بدارند و اگر چنین نکنند صلح و سلامت برقرار خواهد بود افسوس که مردم بیکدیگر اطمینان ندارند و هر کس میخواهد دیگری را وسیله اغراض خود کند و از او بر باید اینست که میان مردم حال صلح و سلامت مبدل بجنک و جدال شده است و حق مالکیت از وسائلیست که مردم برای دفاع در مقابل دیگران اختیار کرده‌اند و این حالت بی‌اعتدالی نتیجه خود پرستی و نفسانیت انسان است که مایه شر و فساد شده و عصیان آدم باین معنی است و همین فقره نیز دلیل است بر اینکه انسان در اعمال خود مختار میباشد و جبر در کار نیست

اما مختاریت انسان که در گذشته سبب عصیان و هبوط او شده در آینده باعث عروج او میتواند شد و سعادت بشر را باید از حسن ارادت او منتظر بود نه از ترقی علم یا تحول طبیعی زیرا که رنویه تحول و تبدل احوال و انواع راهم چون منتهی بفرض وحدت وجود و موجب بودن امور میشود منکر است

### الفرد فویه

الفرد فویه (۱) از حکمای بزرگوار فرانسه در عصر اخیر است در ۱۸۳۸ زاده و در ۱۹۱۲ در گذشته است از جوانی مبتلا بدرد چشم و ضعف مزاج شد چنانکه نتوانست شغل بدیسی را که اختیار کرده بود دنبال کند با این حال سراسر عمر هفتاد و چهار ساله خود را بتحقیق و تألیف و تصنیف مشغول بود و آثار فراوان گذاشت. در سخن گوئی و نگارندگی زبردست سخنش گیرنده و نگارشش دلپذیر بود اسفاده این حکیم نخست از افلاطون سپس از اراکات و مندوبیران بوده است و شیوه او اینکه رأیها و مذاهب مختلف را باهم وفق دهد و سازگار کند چنانکه یادگار مهم او در حکم اطهار نظری است که بنا بر آن وجوب رابطه علت و معلول را با اختیار انسان (۲) در اعمال خود سازگاری میدهد.

خوانندگان این کتاب می‌دانند که این مسئله از مشکلات بزرگی است که هم

(۱) Alfred Fouillee

(۲) رای وجوب رابطه علت و معلول را که در نتیجه آن عمل انسان موجب میشود بفراسته *peteterminisme* میگویند و اختیار همان است که *liberte* میخوانند.



ادبایان و اهل علم حکمت بآن مبتلا هستند بیایان اهل دیانت چنین طرح می شود که چون قدرت مطلقا از خداوند است و هر چه واقع میشود البته بنا بر مشیت او مقدر است پس چگونه میتوان گفت انسان در اعمال خود مختار و مسئول است و چرا او را مکلف میدانند و با اعمالش پاداش و کیفر میدهند.

و اگر اختیار با انسان است قدرت خدا و تقدیر و متصرف بودش در جمیع امور عالم چه معنی دارد و میدانید که در این باب رأیها مختلف شده بعضی بکلی جبری بوده یعنی انسان را بی اختیار دانسته اند و برخی معتقد به مختار بودن انسان بوده اند و بعضی گفته اند امر میانه این دو میباشد.

اما اهل فلسفه و علم می گویند ما ناچاریم رابطه علت و معلول را واجب بدانیم یعنی هیچ امری بی علت واقع نمیشود و چون علت موجود باشد وجود معلول واجب است پس عمل انسان هم بی علت نمیشود و حتی وقتی که اراده بر عملی میکند اراده اش معلول علتی است و سلسله علتها پیوسته است و در اختیار انسان نیست پس اعمالش موجب است و چگونه ممکن است در اراده مختار باشد و در این صورت به مردم تکلیف کردن که حسن اخلاق و درستی کردار داشته باشید چه مورد دارد و انسان را مسئول اعمال نا شایسته خود دانستن مبنی بر چه اساسی است؟

از آن طرف بر حسب وجدان نمیتوان گفت انسان بکلی بی اختیار است و هیچ حرجی بر او نیست و اکثر فیلسوفان انسان را فاعل مختار دانسته اند.

اینست یکی از مشکلات حکمت که هر کس در آن باب نظری اتخاذ کرده و وجهی اختیار نموده است و در این کتاب ما بارها در ضمن بیانات عقاید حکما باین مطلب اشاره کرده ایم.

الفرد فویه از آنجا که پرورده این دوره و اهل علم و دینی توانست مسکرو جوب رابطه علت و معلول شود از آن طرف مذاق و مشربش متمایل بروحانیت بود و طبعش از مادیتی که بعضی از اهل علم بآن می گرایند بیزار و دلش به مختار بودن انسان گواهی میداد.

و نیز چنانکه اشاره کردیم و خود او در سکاوشهایش تصریح کرده است استاد حقیقی او در فلسفه افلاطون بوده و ذهن او بامثل افلاطونی اس کامل داشته است و نیز مذاقش را گفتیم این بود که در فلسفه در هیچ امر بطررا یکطرفی نباید قرار داد و آراء مختلف را باید جمع کرد و بابکد بگر سازگار ساخت

پس در امر جبر و اختیار بطرش این شد که نباید عنوان مسئله را این قسم کرد که بگوئیم انسان مختار است یا بگوئیم مجبور است بلکه باید گفت اعمال انسان موجب است اما در راه اختیار سیر میکند. این عبارت بیان توضیحی لازم دارد

اینکه اعمال انسان موجب است چندان توضیح نمیخواهد و هر کس اهل علم و تحقیق است بآسانی تصدیق میکند که امور عالم همه تابع قاعده و در تحت ضابطه است

و رابطه علت و معلول واجب است و محققان و قتیکه میگویند انسان اختیار ندارد نظر بهمین است که اعمال انسان هم مانند همه امور عالم تابع قاعده علت و معلول است پس موجب است و الفرد فویه هم این قاعده را تصدیق دارد و میگوید هیچ معنی ندارد که بگوئیم اعمال انسان از قاعده ربط علت و معلول بیرون است گذشته از اینکه اگر هم وجوب رابطه علت و معلول را در اعمال انسان باطل کنیم و باختیاری و حه (۱) قائل شویم مقصود اصلی حکما از مختار دانستن انسان از میان میرود زیرا در آن صورت اختیار یکسره تصادفی و بی مأخذ و بی معنی خواهد بود و هر رأی از رأیها که بر آن تصمیم شود ترجیح بی مرجع است و نیکی و بدی در آن ملحوظ نتواند بود و پاداش و کیفر مورد نخواهد داشت. و اگر ترجیح بی مرجع نبوده و اختیارات موجه باشد ناچار پای علت و معلول در میان است.

پس موجب دانستن اعمال انسان اشکال ندارد اکنون ببینیم اینکه دانشمند فرانسوی میگوید انسان در راه اختیار سیر میکند چه معنی دارد و چگونه است اینجاست که پای مثل افلاطونی در کار میآید و برای اینکه مطلب روشن شود گوئیم:

خوانندگان این کتاب و آگاهان میدانند که از زمانیکه افلاطون باستانی حکمت شناخته شد این بحث میان اهل نظریش آمد که جهان مادی و محسوس نمودی است عارضی و صوری و این نمود را معنایی است نهانی که محسوس نیست بلکه معقول است یعنی جزئی نیست کلی است و بحس در نمیآید و باید عقل آنرا دریابد معانی این امور صوری یعنی کلیات معقول را افلاطون بلفظی نامید که قدمای ما مثل (۲) ترجمه کرده اند و ارسطو که شاگرد افلاطون بود همین عقیده را داشت با این تفاوت که افلاطون مثل را دارای وجود مستقل و جدا از افراد محسوس میدانست و اصل و حقیقت می انگاشت و افراد محسوس را پرتو آنها میخواند ولی ارسطو برای کلیات وجود جداگانه قائل نبود و آنها را در افراد قائم میدانست و قدمای ما آنچه را در حکمت افلاطون مثل گفته بودند در بیان حکمت ارسطو صور اصطلاح کردند (۳)

در هر حال افلاطون و ارسطو متفق بودند در اینکه حقیقت اشیاء صورت آنهاست و علم انسان بر اشیاء بصورت آنها تعلق میگیرد و علم بشری چون در ذهن حاصل شد دانشمندان ما تصور مینامند و تصور کلی را صورت معقول نیز میگویند اما درز بانهای

(۱) بفراسه *Liberte d'indifférence* یعنی در عمل میان شقوق مختلف که پیش میآید تفاوتی نگذارند و یکی را بدوخواه اختیار کنند.

(۲) *Idées* (۳) البته خوانندگان ما صورتی را که اصطلاح حکما و بمعنی حقیقت اشیاء با صورتیکه عامه و شعرا در مقابل معنی و حقیقت استعمال میکنند اشتباه نخواهند کرد که بکلی متباین بلکه متضادند و ما اینجا چون صوری میگوئیم مقصود منتسب بصورت با اصطلاح عامه است و چون صورت و صور میگوئیم با اصطلاح حکماست.

اروپائی این معنی را بهمان لفظی میخوانند که افلاطون و ارسطو برای حقیقت اشیا اختیار کرده بودند .

پس حکما از زمان باستان اساساً دو دسته شدند يك دسته محسوسات یعنی امور جسمانی و مادی را حقیقت دانستند و يك دسته معقولات را حقیقت شمردند خواه برای محسوسات حقیقتی قائل باشند (مانند مشائیان) خواه نباشند (مانند افلاطونیان). دسته اول را اروپائیان حکمای مادی (۱) و دسته دوم را حکمای روحی (۲) خوانده اند نظر باینکه این جماعت بنوعی از انحاء وجود روح که امر معتقدند (با اصطلاح مائتالپین یا حکمای آلهی) و چون این دسته معتقد بحقیقت داشتن صور یعنی آنچه بتصور ذهنی در میآید میباشد مذهب آنانرا بلفظی دیگر نیز خوانده اند (۳) مشتق از صورت یا تصور که ما هم از ناچاری مذهب اصالت تصور یا اصالت معقول یا اصالت صورت ترجمه کردیم و اصالت علم و اصالت عقل و اصالت معنی نیز میتوان گفت. حکمای اروپا هم که در علم و حکمت تجدید کردند همچنان منقسم باین دو دسته بوده و هستند هر چند نظرایشان در امر ماده و روح و محسوس و معقول تحول کلی یافته است (البته این حکما آنچه را باختلاف مقام صورت یا تصور یا معنی یا معقول یا عقل یا علم میخوانیم متصل بمبدأ میدانند و بنا برین بر حسب مقام متناسب بحقیقت انسان یا بحقیقت جهان میشود)

و اگر در فلسفه دکارت و اسپینوزا و لایبنیتس و برکلی و کانت و فیخته و شلینگ و هگل و شوپنهاور و مندویران که حکمای بزرگ اروپا میباشد درست تأمل فرموده باشید برخورد اید باینکه همه روحی بوده و اصالت صورت را معتقد بوده اند جز اینکه در همین مذهب طرق مختلف اختیار کرده اند . عقیده دکارت درین مبحث نزدیک با افلاطون و ارسطو بود و اسپینوزا وحدت وجودی شد و لایبنیتس مذهب جوهر فرد را اختراع کرد و برکلی جز صورت یا روح چیزی قائل نبود و محسوس و معقول را دو چیز نداشت و کانت از مذهب اصالت تصور تحاشی میکرد بملاحظه اینکه بابرکلی موافق نبود و نیز می رسید گمان برود که او غیر از تصورات ذهنی حقیقتی قائل نیست و دیدید که از پیروان کانت فیخته اصالت معقول درون ذاتی و شلینگ اصالت معقول برون ذاتی و هگل اصالت معقول مطلق را معتقد بودند و شوپنهاور نیز بوجه دیگر همین عقیده داشت و همدیگر بوجهی معتقد بودند که حقیقت آنست که تصور عقلی در میآید یعنی امری معقول است و در جهان مادی آنچه محسوس میشود همان امر معقول است (یا عقل یا علم یا روح یا نفس) که نمایش و تجسم میباشد و امروز برای علمای طبیعی و حکمای تحقیقی هم معلوماتی دست داده اس که هر دو دسه میتوانند بهم نزدیک شوند یعنی آنان که مذهب اصالت معقول دارند و روحی هستند میتوانند تحقیقی نیز باشند و علمای تحقیقی هم میتوانند بوجهی با آنان هم آواز شوند و گفته هائیکه بعد ازین در پیش داریم این نکته دقیق را روشنتر خواهد کرد

پس از این مقدمه می‌توانیم بر سر مطلب و می‌گوییم الفرد فویه از حکمای روحی بود یعنی امر معقول (یا تصوری یا صورت یا معنی) را حقیقت میدانست و در این باب مذهب اوتانازی نداشت آنجه اختصاصی اوست اینست که معتقد بود که تصور نیروست یعنی معنایی که در ذهن است چنانکه بعضی گمان برده اند نمایش و تصویر صرف نیست بلکه حقیقتی است که در ذهن است چنانکه بعضی گمان برده اند نمایش و تصویر صرف نیست بلکه حقیقتی است که منشأ اثر و مانند نیروهای دیگر منتهی بقدر و عمل میشود و تصور تحقق مییابد و از اینرو معانی و تصورات را چون باین وجه منظور شود «تصور نیرو» میخوانند (۱) قول بتصور نیرو یعنی نیروئی که ناشی از تصور ذهنی است یا تصویری که منشأ نیرو میباشد که آن تصور را کم کم متحقق میسازد بنیاد فلسفه الفرد فویه است و او بر این بنیاد یک فلسفه تمام ساخته یعنی این بنیاد را در روان شناسی و علم اخلاق و علم مدنیت (۲) و کلیات فلسفه بکار برده است و اما اگر بخواهیم وارد رشته های مختلف از تحقیقات او که بر این بنیاد گذاشته شده بشویم سخن دراز میشود پس لب فلسفه او را بدو کلمه بیان میکنیم که الفرد فویه گذشته از اینکه همه حقیقت های جهان را معقول و ناشی از معقول و معنی میداند در نفس انسان نیز علم و اراده که اکثر حکما از یکدیگر تفکیک کرده دو قوه میپندارند او یک قوه می شمارد و علم و ادراک را با اراده و اراده را با علم و ادراک مقرون و لازم و ملزوم میخواند و وقتی که تصور میگوید مرادش معنی و علمی است که البته با اراده و عمل همراه است چه این دو امر دو وجه از یک چیز میباشد تصور ذهنی در مغز انسان با مبدا حرکت همراه است و امکان ندارد که صورتی در ذهن حاصل شود که منشأ حرکت نباشد و هرگاه حرکت طاهر و متحقق نشود از آن است که صور دیگر نیز در ذهن هستند که بیش یا کم از حرکتی که باید از آن صورت ناشی شود جلوگیری میکنند . شوینهاور که اراده را حقیقت مطلق میدانست حق داشت اشتباهش در این بود که علم را عارضی می پنداشت و بر نخورده بود باینکه اراده بی علم نمیشود و حقیقت امری است واحد که علم و اراده هر دو خاصیت او هستند جز اینکه این دو خاصیت همیشه بیک میزبان نیستند و نسبت بیکدیگر شدت و ضعف دارند و این امر واحد است که الفرد فویه تصور نیرو نامیده است بنا بر اینکه هم تصور یعنی صورت حاصل در ذهن است هم مبدا حرکت یعنی خواش و شوق و اراده است و زندگانی بلکه کلیه وجود ناشی از این مبدا میباشد چون قبول کردیم که تصور نیروست و هر علمی منتهی بعمل میشود یعنی معنی و منوی تحقق و وجود مییابد گوئیم یکی از معانی که در ذهن انسان هست تصور اختیار داشتن است بلکه میتوان گفت هر امری که در ذهن انسان متصور میشود با تصور اختیار مقرون است پس تصور اختیار هم مانند معانی دیگر قوه تحقق دارد پس میتوان گفت بهمین دلیل که ذهن انسان متوجه و مایل با اختیار است اختیار بیش یا کم زود یا دیر صورت پذیر میگردد و اینست معنی آن سخن که گفتیم که انسان در راه اختیار سیر میکند.

قاعده رابطه علت و معلول (۱) درست است و بنا برین اعمال انسان موجب (۲) است اما تصور چون نیروست او خود علیت (۳) دارد و تصور اختیار خود علت (۴) اختیار (۵) است جز اینکه اختیار از آغاز موجود متحقق نیست بلکه در تحت اثر تصور و تحقق میرود و هر چه پیش میرویم اختیار مآ در اعمال یش میشود اینست که گفتیم اعمال انسان موجب است اما در راه اختیار سیر میکند و باین بیان معلوم میشود که انسان نه مختار مطلق است نه یکسره مجبور است و امر میانه این دو میباشد و این يك نمونه است از اینکه الفرد فویه چگونه آرا و مذاهب مختلف را با هم جمع میکند

پس این حکیم فرانسوی قاعده وجوب ترتب معلول را بر علت قائل است و بسبب قول بتصور - نیرو آنرا منافی اختیار نمی پندارد بلکه آن قاعده را منشأ اختیار میداند و معتقد است که همان نیروی تصور که انسان را بسوی اختیار میبرد بسوی کمالات اخلاقی دیگر از قبیل حس مسئولیت و ناخود خواهی و بی آلاشی و محبت کل نیز میرساند و بطور کلی مانده ربرت اسپنسر جهان را در سیر تکاملی میداند جز اینکه مانند حکیم انگلیسی مادی نیست و تکامل را منتسب به نیروی تصور یعنی نیروی امری معنوی میکند که آن سبب میشود که برای انسان بلکه برای سراسر جهان کمال مطلوب (۶) پیش میآید و همان نیروی که کمال مطلوب را پیشنهاد میکند آنرا تحقق نیز میدهد و چون مؤثر در وجود تنها علل مادی نیست بلکه موثر حقیقی علل معنوی است و برای معنویات حد و انتهای متصور نمیشود پس میتوان معتقد شد که طبع جهان چنانکه بعضی گمان برده اند تنها بیغمایل نیست بلکه تمایلش بافزایش است و بنا برین شاید که ترقی و تکامل جهان را بتوان بی پایان دانست (۷) اینست بنیاد فلسفه الفرد فویه و کسانی که بخواهند بتفصیل از آن آگاه شوند باید بتصنیفات خود او مراجعه نمایند مخصوصاً بکتابهایی که «اختیار و رابطه علت و معلول» (۸) و روانشناسی مبنی بر تصور نیرو» (۹) «اخلاق مبنی بر تصور - نیرو» (۱۰) و «آینده علم مابعدالطبیعه» (۱۱) نام دارد و البته مطلب بسیار دقیق است و ما همه را باشاره گذرانیدیم که این کتاب گنجایش تفصیل ندارد .

### ژان ماری فویو (۱۲)

گویو در حکمت و شعر و ادب گوهری بود که خوش درخشید ولی دولت مستعجل بود شاگرد الفرد فویه و پسر زن او در بیست و پنج سالگی از حکما بشمار رفت اما

(۱) Déterminisme (۲) Determine (۳) Usualité C

(۴) Cause (۵) Liberté

(۶) Ideal (۷) در پایان بیان فلسفه نتیجه باین فقره اشاره کرده ایم .

(۸) La liberté et le déterminisme (۹) psychologie des idées-forces

(۱۰) L'avenir de métaphysique (۱۱) Le Moiale des idées-fouces

(۱۲) Jean Marie Guyau

مسلول بود و درسی و چهار سالگی جوان مرگ شد (۱۸۵۴ تا ۱۸۸۸) در این عمر کوتاه آثار گرانبها از خود گذاشت قدری بشهر و بیشتر بنش .

تحقیقات مهمش در اخلاق است و زیبایی شناسی و دیانت . دو کتابش که نامی تراست یکی باین عنوان است «اخلاق بی تکلف و بی پاداش» (۱) و دیگری عنوانش چنین است «بی دینی آینده» (۲)

بنیاد عقاید گویو تقریباً همان بنیاد نیچه است ولی در نتیجه یکسره مخالف اوست زیرا که نتیجه صرف انفرادی است و گویو همه اجتماعی است.

خلاصه نظر گویو اینست که در جهان اصل و حقیقت همانا زندگی و حیات است و حیات در سراسر جهان پراکنده است حتی جمادات هم جان دارند جز اینکه جانشان ضعیف است یعنی جانی است که هنوز رشد نکرده با جانی است که فرتوت شده است .

اما باید دید حقیقت زندگی چیست . بعقیده گویو حقیقت زندگی افزایش و بسط یافتن و توانا شدن و تجاوز کردن است اما افزایش از خود است و زاینده است نه اینکه از دیگری بگیرد و بر خود بیفزاید و توانائی و تجاوزش باین وجه نیست که دیگری را زبون کند بلکه بحدود کردن و فیض بخشیدن است . طبع زندگی برای نیسته که هم رو با افزایش برود هم بسط یابد افزایش باینست که آنچه قوه و استعداد دارد بفعل بیاورد و بروز دهد بسطش باینست که قوایش اعم از افکار و معلومات یا احساسات یا ارادات از خودش تجاوز کند و بغیر برسد . زندگانی تمام آنست که برای بسیاری از دیگران بکار برود خود خواهی مطلق بازندگان سازگار نیست فقط خود را خواستن خود را محدود کردن و کاستن است اگر جود و فیض نباشد مرگ خواهد بود چونکه حیات باقی نمی ماند مگر بشرط اینکه انتشار یابد .

اینست که کمال خودخواهی در کمال غیرخواهی است و اخلاق نمیتواند انفرادی بوده بلکه ضرورت باید اجتماعی باشد اگر فرد در جماعت زندگی نکند زندگی چه معنی دارد ؟ اگر وجود افزایش و بخشایش و فیض نداشته باشد چگونه میتواند گنت زنده است و اگر غیر نباشد فیض چگونه صورت میپذیرد ؟

بنا برین حسن اخلاق یعنی غیرخواهی مبنی بر تکلیف و سکلف نیست چون لازمه زندگیست و حقیقت آنست و بهمین دلیل پاداش هم ندارد چون خوش خوئی مساویست طبیعت و بد خوئی مخالف است . در هیئت اجتماعی هم اگر تخلف از حسن اخلاق را کیفر میدهند برای انتقام و تلافی بآید باشد بلکه برای حفظ و دفاع جامعه است

رأفت و شفقت آن سان که نتیجه میگفت خوی بندگان نیست بلکه طبیعت و فطرت انسان مخصوصاً خواجگان است و گویو میگفت من یک دستم در دست همدمان است و دست دیگرم برای دستگیری افتادگان است بلکه باک ندارم که هر دو دستم را بسوی افتادگان دراز کنم ،

رغبت انسان به صنایع و هنرهای زیبا نتیجه همان تفریقی است که از حیات کردیم که طبعش بر افزایش و بسط یافتن زیرا که هنر وجود آوردن زیبایی است و زیبایی آنست که زندگانی را پرمایه و متمتع سازد پس توجه انسان بهتر از روی احتیاجی است که به پرمایه کردن زندگی دارد و هنر در واقع احساسات لطیف و ازینکی بدیگری فایض مینماید اینست که از ضروریات زندگی شمرده می شود و هر چه فیض عام تر باشد بزرگتر است



مبنای دیانت به فیده گویو همان ربط و اتصال انسان است بجهان و ابناى زمان یعنی رابطه انسان با جامعه کوچکی که در آن زیست میکند بواسطه دیانت تبدیل می شود برابطه با جامعه بزرگتری که هر چه بسطش بیشتر باشد بهتر است در واقع دیانت جهت جامعه کل بشر است بلکه رابطه بشر بکل جهان و بمبدأ و حقیقت آنست پس دین باید یکی باشد \*

آنچه مایه اختلاف مردم در دیانت شده است احکام و افسانه ها و آداب و مناسکی است که بادیانت همراه کرده و آنها را لباس حقیقت قرار داده اند و اینکه گویر می گوید آیندگان بیدین خواهند بود باین معنی است که این لباسها که بر حقیقت پوشانیده اند باید از میان برداشته شود و از این جهت میان مردم اتحاد دست دهد و یکی از وجبات بزرگ جنگ و جدال مرتفع گردد بعبارت دیگر از بیدینی آینده آن قسم که گویو در نظر دارد حقیقت و مرتبه اعلای دین و تمدن را می خواهد زیرا حقیقت دین که هیچگاه بساطل نمیشود آنست که شخص از ظاهر بیاطن متصل گردد. آنکه مایه نفاق است قشریات دین است و چون چشم بصیرت مردم باز شود مغز را که یکی بیش نیست و همان حکم و عرفان است میگیرند و قشرها را دور میا دارند.

از فلسفه گویو باین کلیات باید اکتفا کنیم که هر چند تحقیقات بسیار دلکش است این مختصر بیش از آنچه گفتیم گنجایش ندارد.

## فصل چهارم آخرین منزل

### بخش اول

#### مقدمه

سیر اجمالی مادر حکمت اروپا بیابان سده نوزدهم و آغاز سده بیستم میلادی رسیده گذشته از اینکه حرکت ما سریع و توقف ما در مراحل و منازل کوتاه و و مختصر بود بسی از مراحل راهم وارد نشده ترك کردیم یعنی بسیاری از دانشمندان را

## فصل چهارم

مسکوت گذاشتیم و از بیان تحقیقات ایشان چشم پوشیدیم تا افکار خوانندگان ما که تازه در این خط افتاده اند برمشوش نشود و اذهانشان مکرر نگردد بنابراین بذکر اشخاص برجسته و بیان تعلیماتی که آگاهی از آنها واجب است اکتفا کردیم.

در سیر حکمت درسی چهل سال گذشته کارم شکل ترازی پیش است اشخاصیکه تحقیقات فلسفی کرده اند فراوانند و مذاهب و آراء ایشان بسیار مختلف و متشتت است کسانی که علوم و فنون ریاضی و طبیعی اشغال داشته و دارند مبانی و اصول و نتایج حاصل از آن فنون را تکیه گاه نظر خود ساخته آنچه را فلسفه علمی (۱) نامیده اند قوت داده اند جماعتی پابند عقاید دینی مسیحی بوده و افکار جدید را بآنسو کشانیده اند تا بتوانند اصول دین را تأیید کنند (۲) گروهی دنبال تعلیمات کانت و فلسفه نفادی (۳) را گرفته اند. بعضی مذهب اصالت معقول (۴) و مخصوصاً فلسفه هگل را پسندیده اند برخی مذهب روحی (۵) و دوگانگی جسم و روح را دنبال کرده اند و بعضی وحدتی روحی یا مادی شده اند.

سیاری از دانشمندان بروش اگوست کنت رفته و فلسفه تحقیقی را (۶) اختیار کرده اند و از این جماعت بعضی صرف مادی شده یعنی در مذهب مادی (۷) جازم و ده اند و برخی در مذهب مادی جذمی نشده ولیکن در تحقیقات خود امور باطنی را دخیل نساخته اند و این جمله در عین اینکه هر یک یکی از مسلکهای پیشین را دنبال کرده اند در همان مسلک تصرفات نیز بعمل آورده و از خود عقاید و افکاری اظهار داشته اند چنانکه مثلاً فلان که بزمذهب کانت رفته است نمیتوان گفت باوجود کانت از او بی نیازیم یا دیگری که در اصالت معقول سخن گفته است نمیتوانیم بگوئیم هگل ما را از او مستغنی میسازد زیرا مردمان با اسنعداد اروپا این صفت دارند که در هر کار تقلید و تبعیت صرف از پیشینیان کمتر مفید میشوند و تنها بفر گرفتن تعلیمات دیگران اکتفا نمیکند و غالباً از فکر خود چیزی میافزایند یا افکار را مقلب میسازند.

نکته دیگر اینکه هر چند بسیاری از مباحث مانند ریاضیات و طبیعیات که پیش ازین جزء حکمت و فلسفه بود از آن بیرون رفته و عنوان علوم و فنون دریافته و اهل تحقیق را مشغول ساخته است با این حال مباحث فلسفی همواره بسط و وسعت گرفته و مسائل تازه طرح شده و تحقیقات جدید موضوع یافه بعضی از آنها کم کم علم و فنی مستقل بسکیل داده و برخی هموز بآنجای نرسیده که فنی خاص شود و هر کدام از این دو قسم باشد در هر حال ارتباطشان با فلسفه قطع نشده و در سیر حکمت ناچار باید بآنها توجه کرد چنانکه روان شناسی (۸) یعنی معرفت نفس و مطالعه در احوال انسان از حیث تعقل و تفکر و تحلیل و احساسات و تخیل و امور فطری یا ارادی او عرض عریضی پیدا کرده و بسیاری از

(۱) Philosophie scientifique (۲) Philosophie religieuse

(۳) Spiritualisme (۴) Idealisme (۵) Philosophie Critique

(۶) Philosophie positive (۷) Materialisme (۸) Psychologie



محققان را مشغول ساخته و کار بجائی رسیده که فنی مهم و مستقل شده است. اینک همواره يك شعبه بزرگ از فلسفه نیز بشمار میرود. همچنین فن جدیدی که اگوست کنت جزء طبقه بندی علوم شماره کرده و موضوع بحث قرار داد یعنی علم مدنیت (۱) اهمیتی به کمال یافته است. بنیاد اخلاق و مسئله جبر و اختیار و مبانی سیاست نیز پیوسته از مباحث مهم فلسفه بوده است.

دیگر از مباحثی که کم کم فنی مستقل تشکیل میدهد مبحث زیباییشناسی (۲) است مسائل فلسفه اولی و الهیات نیز همواره موضوع بحث است اما پیشرفت در آن مسائل مانند مباحث دیگر نیست هر چند آنچه راجع بنفس است در ضمن روان شناسی رو توسعه است و در باره حقیقت جسم و مبادی آن نیز علمای طبیعی به تحقیقات دقیق رسیده اند پس وارد شدن ما در تحقیقات فیلسوفان معاصر اروپائی بطرح این کتاب که برای آشناساختن دانش پروهان ما با اصول عقاید فیلسوفان مغرب زمین است بی تناسب بنظر میآید. اگر باشاره و اختصار بگذرانیم با آنکه هر کدام از آنها مقدمات و بیانات وافیه لازم دارد چیزی دستگیر نخواهد شد و اگر بخواهیم بیان را وافی کنیم کتابی جدا گانه و مفصل باید نگاشت. خاصه اینکه در همین سالهای اخیر در فو و ریاضی و طبیعی معلوماتی بدست آمده که نظریات فلسفی بدیع پیش آورده است (۳) چنانکه ممکن است زودی اساس فلسفه بلکه بنیاد عقاید علمی بکسره عوض شود بشرط اینکه جنگ عالم سوژی که فعلا در کار است زودی خانمه یابد و کسی باقی بماند که تحقیقات فلسفی بپردازد و در هر حال عقباتی که همین جنگ در پیش دارد سبب خواهد شد که بعد از جنگ افکار دیگرگون شود و در خطوطی سیر کند که امروز پیش بینی نمی توان کرد.

بنابر این از شرح عقاید فیلسوفان معاصر صرف نظر میکنیم و منتظر میشویم تا عالم آشفته قراری گیرد و دانسته شود که افکار در چه خطوط سیر خواهد کرد ولیکن از گذشته گان اخیر از دانشمندان بزرگ هستند که از نظریات ایشان هنوز سخنی نگفته ایم و ملاحظه اهمیتی که تحقیقاتشان داده شده و تأثیری که در اذهان داشته و از قاعدین و الامام افکار امروزی شمرده میشوند و ام دار شرح این قصه هستیم و باید این تکلیف را هم ادا کنیم آنگاه بخوانند گات خدا نکهدار بگوئیم.

## بخش دوم

### ویلیام جمز (۴)

ویلیام جمز امریکائی است و فلسفه او رنگ و بوی طبیعت و سلیقه امریکائی دارد اما چون سرچشمه معارف امریکا همان علم و حکمت اروپاست اگر تعلیمات ویلیام جمز

(۱) Sociologie (۲) Esthetique

(۳) مانند رای انشتین و نظری که درباره حقیقت جسم و نور و الکتریسیت پیش آمده و آرائی که در چگونگی حیات ظهور کرده است و شرح آن ها مفصل است

(۴) William James

را در ضمن سیر حکمت اروپائیان بیان کنیم بی مناسبت نیست بلکه اگر نکنیم سیر ما ناقص خواهد بود.

این دانشمند که مردی بزرگوار بوده در آمریکا در سال ۱۸۴۲ زاده و در کودکی به همراهی پدرش با اروپا آمده و در انگلستان و فرانسه و سوئیس تحصیل مقدماتی کرده سپس در جوانی با آمریکا برگشته و آنجا علوم پزشکی فرا گرفته و بر تبه دکتري رسیده و معلومات دیگر نیز بدست آورده کم کم بمقام استادی و مدرسی نایل شده و سراسر عمر را با شغف با علوم گذرانیده و از تدریس علوم طبیعی بتعلیم فلسفه پرداخته و در سال ۱۹۱۰ در شصت و هشت سالگی در آمریکا در گذشته است. نگارش و تصنیف متعدد دارد آنچه بیشتر محل نظر است کتابی است در روانشناسی (۱) که از مأخذ این علم بشمار میرود و تلخیصی نیز از آن به چاپ رسیده دیگر رساله باین عنوان «انواع سیر باطنی انسان» (۲) و دیگر کتابی بنام پراگماتیسم (۳) که معنی آنرا بعد از این بیان خواهیم کرد. اینک با کمال اخصار بتعلیماتی که آن فیلسوف در این تصانیف آورده است نظری میانه اندازیم



چنانکه گفتم ویلیام جمز پزشک و از ارباب علوم طبیعی بود و در تحصیل علم و کسب معلومات تازه بهمان شیوه علوم طبیعی یعنی مشاهده و تجربه عمل میکرد و باین شیوه اعتقاد راسخ داشت و تا آخر عمر در هر فن و هر رشته از علم وارد شد این شیوه را از دست نداد و در کسب علم جز مشاهده و تجزیه طریق دیگری را سودمند ندانست و استدلال و تعقل را که مبتنی بر مشهودات و تجربیات نباشد بیهوده انگاشت. اما در پزشکی بعمل معالجه بیماران نپرداخت و بتحقیق علمی و تدریس فنون مختلف مربوط بپزشکی اکتفا کرد و در این فنون هم بیشتر بعلم کلیات احوال بدن و اعضا (۴) متوجه بود یعنی در واقع جان شناسی (۵) را فن خود قرار داده بود و در ضمن مطالعه این مباحث ناچار بچگونگی احوال و اعمال مغز سروپیها «اعصاب» بر میخورد و از اینرو با عمل دماغی متوجه میشد و این امر او را طبعاً بملاحظه امور ذهنی و آثاری که روحی مینامند کشانید بعبارت دیگر از جان شناسی به روانشناسی رسید و کم کم درین بحث مستغرق گردید و بتجربه کامل در یافت چنانکه نخستین تصنیف مهم او در همین فن بظهور رسید و از کتاب روانشناسی او نام بردیم.

تا کنون ما چندین بار در ضمن بیان تعلیمات حکما از روانشناسی سخن بیان آورده ایم و با اصول عقاید بزرگان این فن اشاره کرده ایم ولیکن در این باب نیز مانند مباحث دیگر البته نمیتوانستیم وارد تفصیل بشویم. در باره تحقیقات ویلیام جمز نیز جز این نمیتوانیم

(۱) psychology (۲) The Varieties of religions experience

(۳) pragmatism (۴) Physiology

(۵) Biology یعنی معرفت امور مربوط بحیات.

کاری بکنیم و بنا بر این همینقدر باشاره میگوئیم فیلسوفان پیشین مخصوصاً آنها که حکمای آلهی خوانده میشوند معتقد بودند که انسان گذشته از بدن و نفس حیوانی دارای نفسی است که آنچه آثار روحی و عقلی میگویند ناشی از اوست و آنرا جوهری مجرد میدانستند و در باره نفس و چگونگی پیدایش و تهذیب و تکمیل و باقی یافانی بودن او بحث میکردند چنانکه در این مسائل هم در این کتاب اشاراتی بآن بحثها کردیم

پس از آنکه دانشمندان اروپا بحث حکمت را تجدید کردند و بتحقیقات تازه پرداختند باز بسیاری از ایشان بهمان عقیده پیشینان گرائیدند و بعضی هم مادی شدند و منکر جوهریت و تجرد و بقای نفس گردیدند و از عقاید مختلفی که در این باب پیش آمد باجمال آگاه شدید.

در این اواخر محققان بیشتر بر آن شدند که معلوم کردن جوهریت و تجرد و بقای نفس برای ما یا اصلاً مقدور نمیشد یا اگر هم هست امروز معلومات ما برای رسیدن بآن مقصود کافی نیست و بهتر آنست که در چگونگی آثار روحی و نفسانی مطالعه کنیم و در این مطالعات هم بشیوه علوم جدید یعنی مشاهده و تجربه برویم و الحق در این صد سال اخیر دانشمندان اروپا و امریکا رنج فراوان برده و معلومات بسیار فراهم آورده اند چنانکه امروز روانشناسی از فنون مهم و بسیار قابل توجه میباشد و محور فلسفه واقع شده است در عین اینکه از طبیعیات و علوم تحقیقی بشمار میرود و ضمناً واسطه انتقال از طبیعیات بآلهیات نیز میشود چنانکه در مورد ویلیام جمز چنین شده است

باری گذشته از ارباب دیانت که اعتقاد بوجود نفس یا روحی که جوهر مجرد باشد در واقع از ارکان عقاید ایسان است اهل علم این دوره چون نفس ناروح میگویند نظر بجوهریت و تجردش ندارند و مرادشان آثاری است که بنفس سمیت داده میشود از علم و اراده و کلیه امور ذهنی جز اینکه بعضی بجزم یا باحتمال معتقدند که نفس حقیقتی است مستقل که بمطالعه در آثار او باید کم کم بچگونگی وجود او پی ببریم و بعضی منکرند و آثار نفسانی را ناشی از قوای طبیعی و بدنی میدانند.

در اینجا لازم است که گوشزد نماییم که آثار ناشی از نفس دو قسم است بسیاری از آنها چنانست که نفس در حین وقوع آنها را یا اصلاً ادراک نمیکند مانند عملیاتی که بدن در تحلیل و جذب غذا صورت میدهد یا میتواند ادراک کند ولی غالباً متوجه آنها نیست مانند تنفس که توجه نفس در آن مداخله ندارد و این قسم امور را غریزی یا فطری میگویند (۱) قسم دیگر از آثار نفس امور ذهنی میباشد از احساس و تحلیل و تعقل و اراده و مانند آنها که یا بدون توجه نفس واقع نمیشود یا اگر واقع شود تا نفس متوجه نباشد وارد ذهن نمیکردد و آنها را امور عقلی میتوان گشت.

اگر درست تامل کنیم در میابیم که هر هنگام نفس با مری متوجه است و آن

(۱) Instincts و قوه را که مبدأ این امور و آثار است Instinct مینامند یا عربزه

امر وارد ذهن میشود البته نفس از خود آگاه و اگر از خود بیخود باشد امکان ندارد که از امر دیگری آگاه شود چنانکه شخص وقتی که در خواب است آوازاها بگوشش میرسد اما چون از خود بیخود است آنها را ادراک نمیکند و آن امور وارد ذهن نمیشود همچنین است در بیهوشی که شخص از خود بیخبر است یا در احوال دیگری که انسان از خود بیخبر میشود.

پس خواه بوجود نفس بطور جوهر مجرد یا حقیقت مستقل قائل باشیم خواه نباشیم منکر نمیتوانیم شد که در انسان قوه هست که او را از وجود خود آگاه میکند و آگاهی از امور دیگر هم بسته باوست این قوه یا این حالت در زبانهای اروپائی لفظی دارد (۱) که ما هم محتاجیم برابر آن را داشته باشیم. قوه تنبه یا انتباه بآن معنی نزدیک است و لیکن از این الفاظ معنی امر عارضی بیشتر مستفاد میشود و بگمان ما اگر لفظ «خود آگاهی» را برای این قوه یا این حالت اختیار کنیم و مصطلح بسازیم با لفظ و معنی اصطلاح اروپائی تقریباً درست موافق است و مراد را میرساند (۲).

اینک گوئیم در علم روانشناسی مهمترین مسائل بحث در این قوه خود آگاهی است که چیست و چگونه است البته کسیکه معتقد بنفس مستقل از بدن میباشد خود آگاهی را خاصیت نفس میداند چنانکه پیشینیان همین قوه را نفس میگفتند اما خواه معتقد باشیم خواه نباشیم در علم نمیتوانیم باین عبارت قانع شویم که خود آگاهی خاصیتی است از نفس و باید بکوشیم تا چگونگی و حقیقت آن را دریابیم

علمای طبیعی چون در احوال و اعمال بدن انسان و حیوان مطالعه کرده اند برخورد کرده اند باینکه وجود پی (عصب) در اعضاء بدن این کیفیت را پیش آورده است که چون بر يك نقطه از بدن تأثیری وارد شد در نقطه دیگر که بوسیله عصب بآن

#### Conscience (۱)

(۲) لفظ ذهن درست بر این معنی صدق نمیکند چون ذهن چیزی است که آن قوه در واقع متعلق باوست و بهتر است که ذهن را برای ترجمه dsprit بکار ببریم. لفظ آگاهی بتهائی هم آن معنی را میرساند اما چون آگاهی بمعنی دیگر نیز استعمال میشود و بر شیوع دارد بگمان ما خود آگاهی بهتر است. لفظ شعور و مشعر هم بد نیست اما همان عیب را دارد و لیکن در هر مورد که صراحت در معنایی که در اینجا یعنی در علم روان شناسی منظور ماست مقصود نباشد الفاظ تنبه و انتباه و شعور و مشعر و ادراک و التفات و آگاهی و هوش و مراد قهای آنها را میتوان بکار برد ضمناً خاطر نشان میکنیم که لفظ Conscience معنای دیگر هم دارد که در ترجمه آن معنای لفظ خود آگاهی مناسب نیست مثلاً در بعضی موارد فکر و عقیده و حس تکلیف و انصاف باید گفت و یکی از معانی آن ادراک تنبیه و بدامت و قوه که در انسان هست که چون نیکی و ادای تکلیف کند نقش شاد است و چون بعکس باشد نفس مضطرب است و سرزنش میکند و زیاده از چهل سال پیش اینجانب آن لفظ را در این مورد و بدان ترجمه کردم و اکنون باین معنی مصطلح شده است.

مرتبط است حرکتی غیر اختیاری حادث میشود و غالب اعمال بدن از این نوع است و این نوع عمل و حرکت را عمل و حرکت انعکاسی (۱) گویند و گذشته از اعمال بدنی بسیاری از اعمال دماغی هم مربوط بروان‌شناسی میشود از نوع حرکت و عمل انعکاسی است ولیکن چون بامور ذهنی و آنچه مربوط بخود آگاهی است میرسیم میبینیم همه را نمیتوان با اعمال انعکاسی توجیه نمود و ویلیام جزم مانند بسیاری از علمای روانشناسی که در این باب دقت کرده اند دریافت که معانی و تصورات ذهنی (۲) مبحث دیگری است که تحقیق در آنها هر چند مانند تحقیق در امور دیگر علمی مبتنی بر مشاهده و تجربه است اما مشاهده و تجربه در آنها با مشاهده و تجربه که در امور جسمانی بکار است فرق دارد چه در امور جسمانی مشاهده و تجربه بیرونی است یعنی بوسیله حواس ظاهر دست میدهد و مخصوصاً بچشم در میآید اما چگونگی معانی و صور ذهنی و امور ذهنی و امور مربوط بخود آگاهی و احوال او بحواس ظاهر معلوم نمیشود و باید بضمیم رجوع کرد و مشاهده و تجربه در آنها درونی است و اروپائیان برای این نوع مشاهده اصطلاحی دارند (۳) که مامیتوانیم درون نگری ترجمه کنیم .

در باب چگونگی و حقیقت خود آگاهی گروهی از علمای روانشناسی که اکثر انگلیسی بودند و پیش از این ما بآنها اشاره کرده ایم اظهار عقیده کرده بودند که نفس و خود آگاهی او چیزی نیست مگر اجتماع و ترکیب معانی و صورتی که در ذهن وارد و مجتمع میگردد و ذخیره میشود و بسبب تشبیه میتوان گفت همان قسم که جسم عبارتست از مجموعه از اجزاء مادی که آنها را ذره و جزعلا یتجزی میگویند نفس و خود آگاهی هم عبارتست از مجموعه از اجزاء که آن اجزاء همانا معانی و تصورات میباشند. ویلیام جزم در این باب در نتیجه مطالعات خود در روانشناسی با حکمای انگلیس مخالف شد و گفت حقیقت نفس مجموعه از معانی و تصورات که احوال عارض بر خود آگاهی میباشد متکثرند و بسیارند اما وحدت نفس وحدتی نیست که از اجتماع این متکثرها حاصل شود و نیز نفس واحدی نیست که منقسم بمتکثرها شود بلکه خود آگاهی ذاتاً وحدتی است متکثر و کسرتی است واحد چنانکه در مقام تشبیه میگوئیم اندیشه انسان بالعاط درمی آید و العاط متکثرند اما اندیشه يك امر واحد است و نمیتوان گفت از اجتماع العاط ساخته شده یا اجتماعی از العاط اندیشه انسان را میسازد .

با اینحال ویلیام جزم حکم نمیکند باینکه نفس جوهر است زیرا اولاً نمیدانم جوهر چیست و ثانیاً اگر جوهر بود ذاتاً ثابت و بیحرکت میبود و حال آنکه میبینیم خود آگاهی ذاتاً جنبنده و جاندار است و میتوان آنرا بنهری جاری مانند کرد

(۱) Mouvement reflexe یا Action reflexe

(۲) Ideas (۳) Introspection

از جمله نظریات ویلیام جمز اینست که بخلاف بعضی از محققان که خواسته اند همه امور ذهنی را ناشی از حرکات انعکاسی بدانند او حدس میزند که در بدو امر همه آثار دماغی و عصبی مقرون بنحوی از شعور و اختیار بوده است و بعدها کم کم تحولی دست داده و بعضی از مراکز اعصاب تنزل کرده و فاقد شعور و اختیار گردیده و بعضی ترقی نموده و اختیار و خود آگاهی تام دارا شده اند.

از توجهات محققان در امور نفسانی اینست که بعضی از احوال نفس تأثیر بدنی دارد و هر امری که در نفس حادث میشود حرکتی در بدن احداث میکند و مثال ظاهرش اینست که چون جانور درنده می بینیم و بیم دست میدهد حرکت میکنیم و میگریزیم و چون منظری دلخراش میبینیم رو بر میگردانیم یا اشک میریزیم و ویلیام جمز در این باب تحقیق کرد که در بعضی از موارد امر معکوس است و از حرکت و عمل بدن تأثیر نفسانی دست میدهد مثلاً ترس و بیم از فرار عارض میشود نه فرار از ترس و بیم و اندوهناکی از گریه حاصل میشود نه گریه از اندوهناکی و این ادعا مبنی بر تجاربی است که بیانش بدراز میکشد و در هر حال سخن جامع اینست که هم احوال روحی تأثیرات بدنی دارد و هم اعمال بدنی تأثیرات روحی میبخشد.

از تحقیقات ویلیام جمز در روان شناسی که آنرا کاملاً شیوه علوم طبیعی انجام داده است باین اشارات اکتفا میکنیم که کتاب ما بیش از این گنجایش ندارد باید کتاب روان شناسی آن دانشمند را خواند و لذت برد.



ویلیام جمز در ضمن آزمایشها و مطالعات علمی در روان شناسی با موری برخورد که او را با احوال باطنی انسان و اتصال او بمادی عالیه متوجه ساخت و در آن باب جستجوها و تحقیقات نمود و آن جمله را در کتابی درج کرد که از تصنیفهای مهم او شمرده میشود و عنوانش بترجمه تحت لفظی چنین است:

«انواع تجربه دینی» ولیکن از تجربه مرادش سیر در امور و ادراک آنهاست و از دین مرادش حالی است که برای انسان دست میدهد که خود را بمبدأ یا نفوس عالیه مرتبط و متصل مییابد و معمولاً آن حال با عقاید دینی مناسبت تام دارد اینست که ما در ذکر مصنوعات ویلیام جمز نظر بمراد حقیقی او از لفظ تجاوز کرده و آن کتاب را «انواع سیر باطنی انسان» نامیدیم.

ویلیام جمز تصریح میکند که مرادش از دین آداب و رسوم و روایات و منوعات و احکام و عقاید نیست که آنها ظاهر دین را صورت میدهند و مقصود از آنها اینست که خدا را با خود یار کنند بلکه میگوید مراد من از دین مواجهه کلی شخص است با زندگی و توجه باینکه وجود ما چیست و در این مواجهه و توجه نظر جدی عالی دارد و خویش را متکی و متصل بمبدأ و قوه میبیند که از خود اوسی نیرومندتر است و در آن حال خود را سعادتمند و مطمئن مییابد.

ویلیام جیمز مشاهده کرده است که انسان از امور عالم یک سیر و ادراک دارد بیرونی توسط حواس ظاهر و یک سیر و ادراک دیگر دارد درونی توسط حواس باطن و عقل و این دو قسم سیر و ادراک را همه کس در یافته است ولی یک سیر ادراک ثالثی هم ممکن است برای انسان و لا اقل برای بعضی اشخاص دست دهد که باطنی و درونی تراست و آنرا سیر و ادراک دینی مینامند از آنرو که هر گاه آن حال روی دهد شخص خود را با خدا متصل مییابد و این امر منشأ عقیده دینی میشود.

این حال و امور مربوط بآنها ویلیام جیمز چنین توجیه میکند که آنچه انسان آنرا «من» میخواند و خود آگاهی دارد در احوال عادی دائره اش محدود و مسدود است و از خود او تجاوز نمیکند ولیکن این دایره محدود حریبی دارد که بیرون از دائره خود آگاهی است و شخص در احوال عادی از آن آگاهی ندارد و چون باب آن حریم بروی «من» باز شود با عالم دیگری آشنا میگردد و بسی چیزها براو مکشوف میشود که در حال عادی درش بروی او بسته است.

این فقره را که گذشته از «من» یعنی نفس یا ضمیر خود آگاه که قلمرو حس و عقل است چنین مینماید که انسان ضمیر دیگری هم دارد که معمولا از آن آگاه نیست ولیکن بعضی اوقات آثاری از آن روز میکند و معلوماتی بانسان میدهد که از عهده حس و عقل بیرون است پیش از ویلیام جیمز نیز دانشمندان دیگر که در روان شناسی کار کرده بودند بآن برخوردده و آنرا «من ناخود آگاه» (۱) نامیده بودند.

ویلیام جیمز در این باب تحقیقات مبسوط نموده و معتقد شد که مواردی هست که انسان از دائره محدود مسدود «من» بآن حریم که گفتیم پا میگذارد و در من ناخود آگاه وارد میشود و با «من» های دیگر که در حال عادی درشان بروی او بسته است مرتبط میگردد.

و باین طریق ضمائر بیکدیگر مکشوف و در یکدیگر مؤثر میشوند و شخص بدون واسطه حس و عقل بحقایق بر میخورد و در عوالمی سیر میکنند که تمتعات روحانی در مییابد و بکمال نفس نزدیک میشود و خود را بخدا متصل مبیند و در مییابد که حدود زندگیانش بالا رفته و اطمینان نفس حاصل نموده و روحش بزرگ و شریف شده و ارباب مدد میگیرد و از بیماریهای تن یا روان شفا مییابد و از خوانندگان ما کسانی که اهل حالند این مطلب را بخوبی فهم میکنند.

این سیر در اشخاص بانحاء مختلف دست میدهد بعضی یکسره از آن محرومند هر چند هیچکس را نمیتوان حکم کرد که فاقد این قوه اسب بعضی دیگر خیلی برای این احوال مستعدند در بسیاری از موارد تغییر حال بتدریج رومی کند و گاهی از اوقات هم انقلاب ناگهانی پیش میآید مختصر در همه کس بروزش بیکسان و بکثرت نیست و اسواق مختلف دارد و از اینروست که ویلیام جیمز کتاب خود را که تحقیق در چگونگی این

## فصل چهارم

حالات است انواع سیر باطنی انسان نام نهاده است و جای تأسف است که ما باین اشارات که از خلاصه و نتیجه مطالب آن کتاب نمودیم باید اکتفا و خوانندگان را باصل کتاب احاله کنیم همینقدر باز توجه میدهیم که ویلیام جمز در تحقیق این امور هم از شیوه مشاهده و تجربه و آزمایش منحرف نشده و تحقیقاتش مبنی بر موهومات و تخیلات نیست و عجب تر اینکه با این عقاید که پیدا کرده است خود اقرار میکند که من اهل باطن نیستم و جز بروش علمی نمیروم.



شهرت ویلیام جمز در فلسفه بیشتر از جهت روشی است که در تشخیص حق و باطل اختیار کرده است.

خوانندگان این کتاب میدانند که این مطلب همه وقت یکی از مطالب مهم فلسفه بوده بلکه میتوان گفت مطلب اصلی فلسفه همین است و ملاحظه کردید که حکمای بزرگ یونان در این باب چه اهتمام کردند و چگونه اصول عقلی را که در تشخیص حق و باطل بکار است بنام فن منطق بدست دادند.

سپس حکمای جدید اروپا در این باب چه تحقیقات بعمل آوردند بعضی و احتجاج را معیز درستی و نادرستی اقوال دانستند و برخی حس و تجربه را وسیله اصلی شمردند و تکرار آن مباحث در اینجا لازم نیست.

کسانی که حس و تجربه را وسیله اصلی و اصول بعلم و کشف حقایق میدانستند اگر مادی بودند بفلسفه اصلاً توجه نداشتند و اشتغال بفلسفه را امری بی نتیجه و بیهوده می پنداشتند ولی آنها که صرف مادی نبودند و بفلسفه هم اعتنا داشتند با وجود اعتقاد نام بلزوم حس و تجربه قواعد منطقی و اصول عقلی را هم معتبر می شمردند و مخصوصاً زرد و قبول تصورات و تصدیقات مربوط بمعانی و امور انتزاعی و تعقلی از توسل باصول عقلی یعنی اصل عدم تناقض و قواعدی که از آن نتیجه میشود چاره نمیدیدند

ویلیام جمز چنانکه دیدید مادی نبود و بعوالم باطنی و روحانی نیز اعتقاد داشت لیکن از فرط علاقه بمشاهده و تجربه کارش بآنجا رسید که در معانی و امور عقلی صرف نیز تجربه و عمل را یگانه وسیله تشخیص حق و باطل دانست و از این رو در فلسفه روش او را پراگماتیسم یعنی اصالت عمل خوانده اند و اینک باید اجمالاً آن روش را توضیح کنیم.

ویلیام جمز میگوید هر معنی و هر حکمی از احکام ذهنی انسان وقتی شایسته حقیق و بحث است که نتیجه عملی بر آن مترتب باشد و اگر هیچ تأثیری در اعمال ندگانی نداشته باشد گفتگوی آن تضییع وقت و کار لغو است.

پس میزان حق و باطل نسبت به هر معنی و هر رأی و هر قولی تأثیر و نتیجه عملی است که بر اعتقاد بآن معنی و آن قول برای انسان مترتب است اگر تأثیر آن اعتقاد در عمل نتیجه نیکو داشته باشد صدق و صواب است و اگر خلاف آن باشد کذب و خطاست



پس منشأ و مبدأ فکر را نباید محل توجه دانست با اعتماد اینکه مبنی بر اصول عقلی و منطقی است بلکه مآلش را باید در نظر گرفت اگر آن فکر ما را بامری واقعی رهبری کرد که از این معلوم بتوانیم بمعلوم دیگر برسیم یا اگر در عمل نتیجه داد که برای زندگانی سودمند بود حق است و گرنه باطل است بعبارت دیگر حق حقیقتی نفس الامری و مطلق نیست بلکه اضافی و اعتباری است

میگویند حق رو نوشت امرواقع است یعنی قولیکه مطابق باواقع باشد حق است بسیار خوب اما واقع چیست که مطابقت با او قول حق باشد؟ آیا امری ثابت و لا یتغیر است؟ نه زیرا که عالم متغیر است و هیچ امری در او ثابت نیست پس بهتر آنست که بگوئیم قول حق آنست که بر آنچه فعلا هست تأثیر نیکو دارد.

باز بعبارت دیگر قول حق در حد ذات خود حقیقتی نیست بلکه آلت است و مانند مرکوبی است که مسافر را از منزلی بمنزل دیگر میرساند اگر چنین باشد یعنی نتیجه و تأثیر نیکو داشته باشد حق است و گرنه باطل است

پس قول چو نت نتیجه صحیح دارد حق است نه اینکه چون حق است نتیجه اش صحیح است چنانکه شخص چون حالش خوست میگوئیم صحت مزاج دارد نه اینکه چسودن صحت مزاج دارد حالش خوبست.

از جمله شواهدی که ویلیام جمز بر درستی نظر خود میآورد اینست که هر قولی را در هر مسئله از مسائل که بنظر بنگریم هر قدر مهم و معظم باشد اگر در آن موقع فرض کنیم جریان امور عالم متوقف شده و بانتهای رسیده و از این پس دیگر هیچ امری واقع نخواهد شد در آن صورت خواهیم دید که بحث در آن قول بکلی و بیحاصل است بواسطه اینکه مربوط بگذشته میشود و آینده در پیش نیست با حق و باطل آن قول تأثیری بهخشد.

مثلاً این بحث که آیا انسان مجبور است یا محار است یا اینکه آیا ظلم قبیح است یا نیست اگر آیند در پیش نباشد که حق و باطل این اقوال منشأ اثر شود چه فرو میکند که انسان مجبور باشد یا مختار و ظلم قبیح باشد یا نباشد؟

پس حسن و قبح از آن جهت مورد نظر است که عمل انسان بر طبق آن تأثیری در امور بیخشد در صورتی که فرض کنیم بساط جهالت بر چیده شده باشد حی بحث در اثبات و نفی وجود خدا چه حاصل دارد و چه تفاوت میکند که موحد یا دهری باشیم چون فرض اینست که آینده در پیش نیست که اثری بر آن اقوال مترتب شود.



روش فلسفی را که پراگماتیسزم نامیده شده و ما فلسفه اصالت عمل ترجمه میکنیم (یعنی حق و باطل بودن آرا و اقوال باعتبار تأثیر و نتیجه عملی آنها) ویلیام جمز در اکثر مصنفات خود مدار عمل قرار میدهد و آن اشاره میکند ولیکن یکی از تصانیف خود را هم تخصیص داده است ببیان این فلسفه و دفاع از آن در مقابل مخالفان و توضیح

آن بشوایدی از مسائل فلسفی که باین روش در آنها نظر میکند  
مسائلی که ویلیام جز بخصوص بآنها اشاره میکند یکی حقیقت داشتن یا نداشتن  
جوهر جسمانی و روحانی و مسئله مادیت و روحانیت است دیگر مسئله اثبات یا نفی حکمت  
داشتن کارهای جهان و دیگر مسئله جبر و اختیار است و در کلیه این مسائل پس از تحقیق  
مفصل باین نتیجه میرسد که انکار روحانیت و نفی حکمت داشتن کارهای جهان و اعتقاد  
بجبر شایسته کسانیست که تنها نظر بگذشته دنیا داشته باشند و آینده را منظور ندارند  
و این با روش پراگماتیسم یعنی اصالت عمل منافا است زیرا که این عقاید مایه ناامیدی  
و دلسردی انسان است و حال آنکه اعتقاد بروحانیت و بقای نفس و وجود صانع حکیم و فاعل  
مختار بودن انسان سبب میشود که شخص از روی نشاط و امیدواری و قوت قلب زندگی  
کند و بکار بپردازد و با این عقیده که میتواند اوضاع جهان را رو ببیند و ببرد و جدو جہدش  
منشاء است و خوب کردنش نتیجه خوب و بد کردنش نتیجه بد دارد

از جمله مسائلی که ویلیام جز در آن تحقیق نموده مسئله حقیقت وحدت و کثرت  
است و در این باب تصنیف جداگانه هم دارد که برای کوتاهی سخن مجبوریم از ورود  
در تفصیل آن پرهیزیم همیشه قدر اشاره میکنیم که ویلیام جز با وجود اینکه مسلک حکمای  
روحی دارد تمایلش بکثرت است اما نه بکثرت مطلق باین معنی که تصدیق دارد که جهان  
حقیقتی واحد است از آن رو که موجودات همه به یکدیگر مرتبط و پیوسته اند و لیکن اطمینان  
نمی توان کرد بآنچه بعضی از حکمای روحی معتقدند که يك حقیقت واحد که وجودش را  
بانتزاع و تعقل قائل میشویم حق است و موجودات دیگر که بمشاهده درمی یابیم همه غاری  
از حقیقت میباشد زیرا ما جز مشاهده و تجربه راهی برای درک امور نداریم و بنا بر مشاهده  
و تجربه کثرت را نمیتوانیم یکسره منکر شویم و کسانی که بوحدهت مطلق معتقد میشوند  
باز قیاس بنفس مینمایند و بصرف تعقل حکم میکنند.



رویه گرفته ویلیام جز اعتقاد راسخ را باینکه در تحصیل علم و کشف حقایق  
باید تنها بمشاهده و تجربه متوسل شد با مشرب روحانیت و علاقه بدیانت جمع کرده و در  
هر مسئله از مسائل علمی و حکمتی نکته سنجیهای دلپسند نموده که متأسفانه ما در این  
کتاب برای ورود در آنها جا نداریم در زمان حیات ویلیام جز دانشمندی بودند مخصوصاً  
در آمریکا و انگلستان که مشرب پراگماتیسم داشتند و اکنون نیز هستند اما مخالف هم  
بسیار دارد زیرا اصحاب عقل بر صاحب این مشرب ایراد دارد از جهت اینکه در جستجوی  
حقیقت با اصول عقلی نمیگراید و اصحاب حس اعتراض میکنند که بمباحثه فلسفه اولی و امور  
باطنی توجه دارد. اشکال مهم اینست که حقایق نفس الامری قائل نیست و در اینصورت  
قضایای علمی و مسائل اخلاقی را بر بنیاد محکم قرار نمیدهد. مخصوصاً سرزندی که  
باصحاب اصالت عمل شده است اینست که اگر حق و باطل دایر مدار سود و مصلحت

باشد اصول اخلاقی مبتنی بر خود خواهی و منفعت پرستی خواهد بود و لیکن انصاف اینست که در این قسمت مخالفان پراگماتیسم با شبهه اند زیرا سود و مصلحتی که اصحاب اصالت عمل در نظر دارند سود و مصلحت شخصی نیست و مرادشان مصلحت کلی است و بنا برین بیم اینکه منتهی بخود خواهی گردد نیرود و در هر صورت مشرب پراگماتیسم هر چند بقول خود و بلیام جز نام تازه ایست برای مسلکی کهنه و لیکن بصورتیکه آن دانشمند و هم مسلکان او عنوان کرده اند از مذاهب مهم جدید فلسفی بشمار است .

## بخش سوم

### تذکرات لازم

کسانیکه از حرکت ارتقائی علوم و فنون آگاهند و در سیر حکمت اروپا نیز تأمل کرده اند میتوانند بدو نکته لطیف توجه کنند: یکی اینکه هر چند در راه علم و حکمت همواره مراحل پیموده شده و ارتقا دست داده است هوشیاران راهل علم چون بدرستی نظر کرده اند دریافته اند که در بسیاری از عقاید که اختیار نموده اند با شبهه آمیزه بودند و باید تجدید نظر کنند و بعلاوه هر چه معلومات افزون میشود بر مجهولات نیز میافزاید یعنی بمشکلاتی بر میخوریم که پیش از آن بر نغورده بودیم و چهل مرکب داشتیم. بکته دوم اینکه صاحب نظران همواره دودسته بودند که پنهان یا آشکارا باهم کشمکش داشته اند یکی کسانیکه میخواستند همه امور جهان را در تحت قوانین طبیعی که بروش علمی یعنی محاسبه و مشاهده و تجربه معلوم شده در آورند و آنان را مادیون مینامند و دیگر کسانیکه قواعد طبیعی را که حاکم بر ماده است برای کشف راز دهر کافی بدانسته حقیقتی غیر مادی و نامحسوس نیز قائل بوده اند و برای هر یک از این دودسته اتفاق افتاده که بر حسب پیش آمد امور و معلومات و نظریات تازه که پیدا کرده اند خود را بر دسته دیگر غالب دانسته اند و لیکن بزودی دسته دیگر مسائلی طرح کرده و عنواناتی پیش آورده اند که معلوم کرده است که فتح و غلبه فرقه مقابل کلی و قطعی نبوده است .

در کشمکش این دودسته هر چند کسانی بوده اند که دانسته یا ندانسته غیر از کشف حقیقت غرض دیگری هم داشته اند ولیکن باید انصاف داد که در هر دودسته مردمان و الامقام بوده اند که جز وصول بحقیقت غرضی نداشته و بنا برین رأیها و نظریاتشان مورد توجه و تقدیر باشد که این کشمکش مایه ترقی علم است و اگر سرانجام وصول بحقیقت میسر باشد همانا بسبب این مجاهده و مجادله خواهد بود و نیز باید تصدیق کرد که در هر یک از این دودسته دانشمندان حقیقی و بیغرض در عین اظهار عقیده راسخ بر مدعای خود متوجه و معترف بوده اند بر اینکه ممکن است بعد ها امری پیش آید که بطلان یا ناقص بودن عقیده ایشان را معلوم سازد و بنا بر این نسبت بر مدعای خود تعصب نورزیده اند و جویندگان حقیقت هر چه در راه معرفت پیشتر میروند باین نکته بیشتر توجه میکنند و از تعصب جاهلانه

دورتر میشوند وحدت و شدت آنرا تخفیف میدهند و هر دو دسته همواره بیکدیگر نزدیک میآیند خاصه اینکه امروز همه معتقدند براینکه روش علمی صحیح روش جدید است یعنی هر فکر و فرضی هم برای دانشمند پیش میآید باید بمحك مشاهده و تجربه زده شود تا بتوان محل اعتبار قرار داد و صرفه عقل و استدلال منطقی کسی را به جایی نمیرساند.

از جمله شواهد براین گفته احوالی است که در نیمه دوم سده نوزدهم و این چند سال اول سده بیستم در حکمت و فلسفه مشاهده شده است که ملاحظه فرمودید که ظهور فلسفه تحقیقی و ترقیات سریعی که در علوم ریاضی و طبیعی دست داد در اواخر سده نوزدهم منتهی بفلسفه ترکیبی هربرت اسپنسر گردید مبنی براینکه حقیقت مطلق ندانستنی است و آنچه ندانستنی است همانا عوارض و حوادث این جهان است که در تحت احکام و قوانین مضبوط طبیعی میباشد.

اصول و قوانین مزبور چنانکه پیش از این اشاره کرده ایم اصل علت (۱) است مبنی براینکه هر امری معلول علتی است و هر چه واقع میشود ناچار مسبوق بامر دیگری است که مقدم بر او علت او بوده و معلول بی علت نمیشود و علت بی معلول نخواهد بود و بنا برین از اصل علت قاعده وجوب ترتب علت و معلول (۲) را در آوردیم.

اصل دیگر از اصول علمی اینک است هیچ موجودی معدوم نمی شود و از معدوم چیزی بوجود نمیآید و بنا براین مقدار موجودات کم و بیش نمیشود و این اصل را قاعده بقای ماده (۳) میگویند

اصل دیگر قاعده بقای کارمایه (۴) است که بنا بر آن نه تنها مقدار ماده ثابت است بلکه مقدار نیرو و کارمایه هم ثابت است و کم و بیش نمیشود بشرحی که پیش از این گفته ایم.

اصل دیگر که میتوان گفت نتیجه اصول مذکور و تعبیر کلی آنها است اینکه جریان امور جهان بر طبق قوانین مضبوط و حتمی است که تخلف در آن هاراه ندارد و بنا براین آن قوانین از واجباتند و ضروری (۵) هستند از ممکنات (۶) و نتیجه کلی این قواعد و اصول اینک است که این جهان کارخانه است ماشینی و تصور جهان ماشینی (۷) را میتوان تشبیه کرد مثلا بیک کارخانه پارچه بافی که مقدار معینی پنبه و پشم برای آن تهیه شده و آن پشم و پنبه خوراك ماشینهای میشود و بر طبق قواعد معین و بر حسب اصل علت تحولاتی در آنها صورت میگیرد و بشکل مصنوعات در میآید سپس آن پارچه ها و مصنوعاتشان به استعمال فرسودگی میاندر رشته ها پنبه میشود و دوباره خوراك ماشین ها میگردد و این کیفیت همواره دور میزند و جریان می یابد نه چیزی بر آن میافزاید نه کاسته میشود و

principe de Causalite (۱)

Principe de la conservation de la matière (۲) Determinisme (۴)

Principe de la Conservation de l'énergie (۴)

Mecanisme (۷) Contingent (۶) Necessaire (۵)

چریانش برطبق قوانین معین حتمی و واجب است و اختیاری در کار نیست ضمناً با آنکه هربرت اسپنسر خود وجود امر خداوندی را قائل بود و راه اعتقاد بامور باطنی را نبسته بود کاسه‌های گرمتر از آتش یعنی متمایلان بمادیت میتوانستند استفاده کنند که قوه خلاقیتی هم در کار نیست و میتوانیم از فرض وجود خالق بی نیاز باشیم و اگر هم در آغاز برای این جهان صانع و حقیقتی فرض کنیم که این مقدار ماده و قوه را خلق کرده و این قوانین را مقرر داشته امروز که می بینیم مقدار معینی از ماده و قوه موجود است و کم و زیاد نمیشود و برطبق قوانین معین مضبوط کار میکند فرض وجود صانع و مدبر ضرورتی ندارد .

و نیز از نتایجی که از تصور ماشینی جهان میتوان گرفت اینست که مدار امر جهان بر اصل علیت است نه بر اصل غایت (۱) یعنی محتاج نیستیم که برای حدوث حوادث و جریان امور طبیعت غایاتی فرض کنیم و در کار جهان حکمتی قائل باشیم زیرا گردش چرخهای ماشین طبیعت را بنا بر اصل علیت موجه میسازیم

در مقابل این فکر و نظر فیلسوفان روحی یعنی دانشمندانی که غیر از ماده و قوانین حاکم بر آن حقیقت دیگری نیز قائلند بیکار ننشستند و دیدید که در فرانسه و آلمان همه وقت حکماتی بودند که وجود مؤثری غیر مادی را در عالم و جبهی اثبات کرده اند و انگلستان نیز از این دانشمندان خالی نبوده است . در فصول پیشین شمه از عقاید این طبقه از حکما گفته ایم که هر یک چگونه امر معقول یعنی عقل یا نفس یا روح را مدبر امور جهان دانسته اند اینک در ضمن عقاید دوسه تن از متأخرین نظریات جدیدی را که در این باب پیش آمده باختصار گوشزد مینمایم .

یکی از آن دانشمندان ویلیام جمز امریکایی است که مختصری از تحقیقات او باز نمودیم دو حکیم دیگر که میخواهیم خوانندگان را بتعلیمات ایشان آشنا کنیم فرانسوی میباشد و مشربشان ارجهتی بحکیم امریکائی نزدیک است اما سخنهای تازه دلپذیر دارند که ویلیام جمز و بسیاری از دانشمندان دیگر را نیز باعجاب و نشاط آورده است

## بخش چهارم

### بو ترو

امیل بوترو (۲) از ۱۸۴۵ تا ۱۹۲۱ زیسته و از استادان بزرگوار فلسفه در دانشگاه پاریس بوده است از زندگانش جز تعلیم فلسفه و تصنیف کتب و قایع نقل کردنی نیست در فلسفه هم آنچه اختصاصی اوست طول و تفصیلی ندارد ولیکن رأی او در باره قوانین طبیعت چنان بدیع است که از بیان اجمالی آن نتوانستیم خود داری کنیم از این گذشته استاد هانری برگسن است که از بزرگان حکما آخرین کسی است که خود را بمعرفی

او مکلف میدانیم.

نظر اختصاصی بوترو که بآن اشاره کردیم در دو کتاب کوچک بیان شده است که نخستین آنها باین عنوان است؛ «امکان قوانین طبیعت» (۱) (یا بیات اینکه قوانین طبیعت ممکن است نه واجب) و آن بحث در حقیقت قوانین طبیعی و چگونگی آنهاست و حاصل آن تحقیقات اینست: قوانین طبیعی همه متکی و مبتنی بر قاعده و جواب رط علت و معلول است و در واقع همه وجوهی از تعبیر آن قاعده میبایند

ولیکن از یکطرف باید متوجه بود که این قاعده و آن قوانین بر طبق مقتضای ما تصور میآید و بزبان تعبیر میشود و ما امورا بر حسب اراده یعنی خواهشها و حاجات خودمان سیر میدهیم و مسلم نیست که با حقیقت باشد عبارت دیگر ما چون در امور عالم نظر میکنیم ناچار سعی داریم که جریان آنها را با عقل و نفس خودمان منطبق سازیم ولی از کجا که عقل با عقل کل منطبق شود درست حکم کند و میل و خواهش ما با حقیقت یکسان باشد؟

البته انسان چاره ندارد از اینکه در امور بمقتضای قواعد عقلی خود حکم کند و بآنها از نظر خواهشها یعنی حوائج خویش بنگرد ولیکن یقین است که عقل ما بدرك حقیقت وافق نیست و از آن عاجز است و خواهشهای ما هم که جزء ضعیفی از کل هستیم واجب نیست که مدار حقیقت باشد فقط جهل و غفلت ماست که ما را معتقد ساخته است که مشیت الهی بر چیزی است که عقل و نفس ما بر آن حکم میکنند.

از این گذشته چون معلومات ما بسط مییابد و دقیق میشود کم کم در مییابیم که قوانینی که کشف کرده بودیم که بر امور طبیعت حاکم است مطلق نیست و کلیت تام ندارد بلکه تقریبی و اجمالی است و خلاف قیاس در آن بسیار دیده میشود که یا با آنها برخورد کرده بودیم یا بمسامحه گذرانده بودیم و بنا برین قاعده علت و معلول احاطه و شمول کلی ندارد پس بوجوب اصل علیت و قوانین طبیعی که مبتنی بر آنست نمیتوان جازم گردید دیگر اینکه موجودات جهان همه یکسان نیستند و جریان امور آنها بر یک روش نمیباشد و آنها را نمیتوان یک رشته پیوسته بیکدیگر فرض نمود جمادات دارند و نباتات حکم دیگر و حیوانات با آن هر دو متفاوتند و انسان هم برای خود خصایصی دارد چنانکه از قدیم باین نکته برخورد کرده بودند که در گیاه حقیقتی است زاید بر آنچه در جمادات و آن را نفس نباتی نام نهاده بودند و آن مایه حیاتست و هر قدر بخواهیم احکام خواص مادی یعنی قوانین فیزیکی و شیمیایی بر آن جاری کنیم سرانجام چیزی میماند که احکام جمادی بر آن احاطه ندارد و همچنین در حیوان چیزیست (بقول پیشینیان نفس حیوانی که زاید بر مجرد حیات است و قوانین حیاطی بر آن احاطه ندارد انسان هم یقیناً در مدرک و مشاعرش چیزی هست که خواص حیوانیت بر آن محیط نیست و هر کدام از این مراحل وجود قوانینشان بامراحل دیگر فرق دارد و بر

آنها محیط است چنانکه اصول جان شناسی را نمیتوان از قواعد فیزیکی و شیمیایی در آورد و قوانین روان شناسی هم با اصول جان شناسی مبیئت دارد .

و از نکاتی که این فکرة را تأیید میکند اینست که موجودات با آنکه مرکب از اجزا میباشند یعنی هر فردی يك کل است که از جمع اجزائی ساخته شده است خصایص مجموعه ها و کل با خصایص اجزا معادل نیست و زیاده دارد مثلاً گیاه یا درخت با آنکه از اجزای جمادی مرکب است خاصیتی زائد بر مجموع خواص جمادی اجزای خود دارد که همان آثار نفس نباتی است و همچنین است حال حیوان و انسان و از این جهت است که با معلوماتیکه از خواص يك طبقه از موجودات داریم نمیتوانیم خواص طبقات دیگر را بقیاس معلوم کنیم و در هر مورد مجبوریم تجربه و مشاهده خاص بکار ببریم . دیگر اینکه هر چه در مراحل وجود بالا می رویم میبینیم احوال حرکتی بر احوال سکونی غلبه میکند چنانکه جسم جمادی بطبع حرکتش ضعیف است و تقریباً ساکنست ولی گیاه حرکتش محسوس و حیوان بسی پر حرکت تر است و انسان از حیوان هم متحرک تر میباشد .

حاصل اینکه اصل در وجود حرکت است و ما باید علوم خود را مبتنی بر احوال حرکتی بکنیم و هر چه در مدارج بالاتر می رویم این نظر را قوت دهیم .

این نکات که مذکور شد اکتشاف از بوترو نیست و بیش از او میدانستیم اکتشاف بوترو نتیجه ایست که از توجه باین نکات گرفته است و آن اینست که چون سیر تحولی و تکاملی موجودات را بنظر میگیریم میبینیم بنا بر اینکه موجودات چندین طبقه هستند و هر طبقه چیزی دارد که از خواص طبقه پیشین بر نیامده و بر آن مزید شده است پس نمیتوان گفت که سیر تکاملی موجودات فقط بتحول است بلکه در هر طبقه از موجودات امری تازه احداث شده است بعبارت دیگر فقط تبدیل يك کارمایه بکارمایه دیگر نیست بلکه ایجاد کارمایه تازه هم واقع میشود و قوه خلافت بکار می رود و کارمایه که تازه احداث شده معلولی نیست که کارمایه قدیم علت آن باشد پس بنا بر این تحقیق هم قاعده بقای کارمایه از کلیت و مسلمیت افتاد زیرا که بمقتضای آن قاعده بمیابست کارمایه جدیدی بر کارمایه های قدیم اضافه شود و هم بر اصل علت تزلزل روی داد زیرا که کارمایه جدید معلول علتیکه بر او مقدم باشد نیست .

ضمماً باین نکته متوجه میشویم که هر چه در مدارج وجود بالا می رویم جبر تضعیف می یابد و کم کم رو باختیار می رویم چنانکه جسم جمادی را میتوان گفت کاملاً مجبور است اما گیاه يك اندازه اختیار دارد هر چند اختیارش ضعیف است زیرا که در مواد جمادی جزئی تصرفی میکند چون بحیوان می رسمیم میبینیم اختیار یعنی تصرفش در امور جهان بسی بیش از گیاه است و انسان از حیوان هم بیشتر .

بعبارت دیگر هر چه در مدارج وجود بالا می رویم میبینیم عوارض وحدوت حوادث بیشتر و شدیدتر میشود و قانون طبیعی از کلیت دور و بجزئیت نزدیک میگردد تا

جائیکه بشخصیت میرسد توضیح آنکه درجمادات میبینیم قوانینی که بر آنها حاکم است کلیت تام دارد و استثنائی در آنها دیده نمیشود چنانکه همه چیز را میتوان از روی قواعد و قوانین طبیعی پیش بینی نمود چون به نباتات میرسیم يك اندازه امور اتفاقی و استثنائی در آنها میبینیم که پیش بینی نمیتوان کرد و متعارفاً آنها را حمل با اتفاق میکنند و فقط در کلیات احوال آنها میتوان حکم کرد.

چون بحدوثان میرسیم این احوال اتفاقی که پیش بینی نمیتوان کرد افزون میشود زیرا علاوه بر اتفاقیاتی که حیوان در آنها با نباتات شریک است اعمالی هم دارد که بهیچوجه نمیتوان از پیش حکم کرد که فلان حیوان چه حرکت و چه عمل خواهد کرد ولی باز در کلیات آنها میتوانیم حکم کنیم که مثلاً زنبور عسل در فلان موقع عسل خواهد ساخت و فلان هنگام توالد خواهد کرد و پرستو در فلان موقع خواهد آمد و بچه خواهد گذاشت و بلبل چه فصل آواز خواهد خواند.

اما چون بانسان میرسیم تقریباً همه اعمال او را اختیاری میبایم و آنچه از کارهای او میتوانیم تحت قاعده درآوریم و پیش بینی کنیم نسبت بآنچه باید حمل باتفاق کنیم بسیار کم است اینست که میتوانیم حکم کنیم که انسان افرادش فاعل مختار است و حیوان اختیارش نوعی و جمعی است و نبات اختیارش بسیار ضعیف است و جماد هیچ اختیار ندارد.

بعبارت دیگر امور اختیاری یعنی اموری که برای شخص ناظر اتفاقی است و قاعده ندارد و نمیتواند پیش بینی کند مربوط بآن چیزی است که نفس میخواهند و هر چه مرتبه نفس بالاتر باشد اختیارش افزون تر است و اعمالش از کلیت دورتر و بشخصیت نزدیک تر یعنی نسبت بقانون جبر مستقل تر است تا آنجا که انسان هر فردش نوعی است و حکم خاص دارد و اختیارش ارهه بیشتر است.

از اینها همه بدیعت نتیجه آخری است که بوترو از این مطالعات گرفته است و آن اینست که قوانین طبیعت اموری نیستند که در حذات خود واجب و ضروری باشند باین معنی که در میبایم و میسوایم بگوئیم اصل در جهان حرکت و تغییر است ولیکن تغییر همینکه جاری شد و تکرار یافت عادت میشود در آغاز مجرای معینی ندارد همینکه چندی جریان یافت برای خود مجری و ستر تشکیل میدهد و از آن بعد در آن مجری سیر میکند و آن مجری برای حرکت او قاعده و قانون میشود پس همانکه رودخانه برای جریان آب وجود واجبی نیست یعنی در آغاز نبوده و بعد ساخته شده و نیز اینجا که هست وجودش حتمی و واجب نیست و ممکن بود مجرای دیگری برای خود بسازد امور طبیعت هم جریانش بر طبق قوانین معین ضروری و واجب نیست در آغاز نبوده و کم کم بر حسب عادت چنین مقرر گردیده است

اینست آن معنی که بوترو باین عبارت ادا می کند که قوانین طبیعت ممکن



است نه واجب پس صور اشیاء و قوانین ثابتی که در جریان امور میبینیم بنیاد سیر و تحول طبیعت نیست بلکه نتیجه آنست چنانکه رودخانه مبدأ و منشأ جریان آب نیست بلکه نتیجه آنست و از آن حادث شده است، پس میتوان استنباط کرد که مایه طبیعت یعنی حقیقت جهان مقید بقیودی نیست و کاملاً مختار است و قوه اش هم نامحدود است همینکه پاره از نیروی خود را جریانی داد قوانین ساخته میشود همچنانکه رودخانه از جریان آب ساخته میشود.

راست است که در آن قسمت از نیروی او که جریان یافته و قوانین ساخته شده صورت کار پیدا کرده و حق داریم که از آن تصور ماشینی داشته باشیم اما چونت نیروی او نامحدود است و در اصل مفید بقیودی نیست قوه خلاقیتش از کار نیفتاده و باز جریان مییابد چنانکه پاره از نیروی او بصورت جمادی جریان یافت و دستگاه کارخانه طبیعت ساخته شد سپس پاره دیگر از نیروی اصلی بصورت نفس نباتی و حیوانی و انسانی جاری شد پس قوه خلق و ابداع پیوسته در کار بوده و هست و خواهد بود.

پس بنا بر مطالعات بوترو اصل علیت و قوانین طبیعت استوار و پابرجا ماند اما از وجوب افتاد و در حد امکان درآمد و حقیقت اصل بقای ماده و کار مایه و مسئله جبر و اختیار نیز روشن شد و نکته دیگری که در تحقیقات بوترو تصریحش را نیافته ایم و میتوانیم مزید کنیم اینست که باین بیان بحث معروف را که آیا قدرت خدا بر امر محال تعلق میگیرد یا نمیگیرد نیز میتوان روشن کرد باین وجه که محال و ممکن و واجب اموری است اضافی نسبت بعقل انسان.

اما برای قدرت خدا همه چیز ممکن است و هیچ امری بر او واجب نیست و بنا برین برای او معالی نیست

## بخش پنجم

### برگسون

هانری برگسون (۱) در سال ۱۸۵۹ در پاریس بدنیا آمد هنگام تحصیل مقدمات از شاگردان برجسته بود و مخصوصاً در ریاضیات استعداد تام نشان میداد و استادش آرزو مند بود که او ریاضی را فن خویش اختیار کند ولیکن او بدانشسرای عالی رفت و ادبیات و فلسفه را اختیار کرد و در بیست و دو سالگی بمقام استادی رسید و در دبیرستانها مشغول تدریس گردید و در سی سالگی در فلسفه مرتبه دکتری گرفت.

رساله که برای دریافت دکتری تصنیف کرد بنیاد فلسفه اختصاصی اوست و پس از آن مصانیف دیگر بظهور رسانید که او را در ردیف فیلسوفان درجه اول درآورد. در چهل سالگی بمدرسی در کلژ دو فرانس (۲) که مهمترین مدرسه عالی فرانسه است برقرارش کردند بعضویت فرهنگستان فرانسه نیز برگزیده شد و امتیازات مهم دیگر نیز در یافت گذشته از مقام فیلسوفی و دانشمندی هم نویسنده زبردست بود و هم گوینده شیرین سخن چنانکه

محقق درش مجمع اهل علم و حکمت و ادب از زن و مرد بود و حتی کسانی که چندان از فلسفه بهره نداشتند بحضور در مدرسه و عشق میورزیدند. پس از آنکه در اوضاع کشور فرانسه در نتیجه جنگی که هم اکنون در کار است تغییراتی بظهور رسید از جمله اقدامات که بعمل آمد این بود که یهودیان را از خدمات دولتی محروم ساختند در آن موقع دولت فرانسه هانری برگسن را که از نژاد یهود بود پیاس خدمات او و مقام ارجمندی که در عالم انسانیت داشت از آن محرومیت باز داشت و از حکمی که در باره یهود صادر شده بود مستثنی کرد ولی او نپذیرفت تا در سر نوشت هم نژادان شریک باشد و چند ماه پس ازین واقعه در آغاز ساله ۱۹۴۱ و در حینی که ما مشغول تصنیف همین کتاب بودیم در نتیجه بیماری دیرینه در هشتاد و دومین سال عمر در گذشت.

تصانیف برگسن بسیار نیست اما همه در کمال اهمیت و مهمل توجه خاص و عام است کتب مشهورش از این قرار است:

نخست همان رساله است که برای دریافت رتبه دکتري تصنیف کرد و باین عنوان است. «معلومات بیواسطه خود آگاهی» (۱) که اگر بخواهیم ببیان خودمانی در آوریم باید بگوئیم «آنچه ننس باو علم حضوری دارد» و برگسن بنیاد فلسفه اختصاصی خود را در این رساله گذاشته و آنچه بعدها نگاشته است همچون کاخی است که بر این بنیاد نهاده و تکمیلانی است که در آن بعمل آورده و نتایجی که گرفته است.

اثر دیگر که پس از هفت سال بظهور رساند باین عنوان است: «ماده و جافظه» (۲) و آن تحقیق در جسم و روح است.

اثر سومش «خنده» نام دارد (۳) و آن کتاب کوچکی است فلسفی و بسیار شیرین در تحقیق اینکه خنده چیست و از چه عارض میشود و برای چیست.

اثر دیگرش باین عنوان است: «تحول اخلاق» (۴) یعنی تحولی که با خلاقیت مقرون است و این کتاب را یازده سال پس از کتاب دوم و هفت سال بعد از رساله خنده منتشر نمود و نظر کلی برگسن در امور عالم از آن کتاب بدست آمده و مایه شهرت عظیم او گردیده است.

پانزده سال پس از آن کتابی منتشر نمود بنام «استمرار و مقارنه» (۵) و در آن نظر خود را راجع به فلسفه که از رأی انشین در آورده بودید اظهار کرده است آخرین تصنیف او که ده سال بعد منتشر شد و دانشمندان انتظارش را داشتند کتابی است بنام «دو سرچشمه اخلاق و دین» (۶) یعنی دوامری که منشأ دیانت و اخلاق میباشد.

(۱) Les Données immédiates de la conscience

(۲) Le Rire Matière et memoire

(۳) Durée et simultaneite L'Evolution creatrice

(۴) Les deux sources de la morale et de la religion

علاوه برین و گذشته از دروسی که در مدارس تقریر کرده است مقالات و سخنرانی‌ها از او باقی مانده که اکثر آنها را در دو مجلد گرد آورده اند یکی بنام «نیروی روحی» (۱) و دیگری باین عنوان : «فکر و متحرک» (۲)

برگسن را بزرگترین حکمای این زمان خوانده اند و بعضی گفته اند در فرانسه بعد از دکارت و در سراسر اروپا پس از کانت حکیمی بیلندی مقام او نیامده است از آنرو که ورقی نو و بایی تازه در کتاب حکمت باز کرده است . عقیده فلسفیش را میتوان گفت با هر قلیطوس از حکمای اقدمین یونانی سازگار است و روش فلسفی او شیوه فلوطین و اشراقیان و عرفای ما نزدیک است ولیکن آنچه گفته از روی مطالعه و تفکر و تدبیر و با مایه علمی سرشار گفته و در تحقیقات نهایت دقت بعمل آورده و معلومات زمان خود را منظور نظر قرار داده و از شیوه علمی جدید کاملاً آگاه بوده است . البته مخالفان هم بسیار داشته و دارد و شاید که اشتباهاتی هم داشته باشد ولیکن منکر نمیتوان شد که مردی صاحب نظر بود و در معارف اروپا راهی نو باز نمود که یقیناً در افکار تأثیر کلی بخشیده و خواهد بخشید

بیان و امی از فلسفه برگسن برای مادر این مختصر البته میسر نیست که شایسته آنست که کتابی مفصل در آن باب نگاشته شود برای اینکه خوانندگان مفتاحی از آن بدست آورند از رئوس مسائل اجمالی بنگاریم و در چگونگی بیان و ترتیب مطالب طریقی اختیار میکنیم که برای اذهان خوانندگان ما مناسب باشد و اگر در این بیان قصور فاحش نکنیم کمال خشودی را خواهیم داشت .



مسئله که برگسن موضوع رساله دکتری خود قرار داد بحث جبر و اختیار بود و این بحث البته در انسان موضوعیت دارد که دارای نفس خود آگاه است چه انسان اگر نفس مدرك مرید نمی داشت مختار نبودش مسلم بود و این بحث پیش میآید پس برای اینکه بتوانیم در این باب رایی درست بدهیم باید باحوال نفس و چگونگی خود آگاهی (۳) نظر بیندازیم .

برگسن در مطالعه احوال خود آگاهی نفس بطرز خاص وارد شد و توجه کرد باینکه بسیاری از مشکلات که در مباحث پیش میآید از آن است که بحث کنندگان در بعضی از امور که فقط کیفی هستند مانند امور کمی نظر میکنند و از جمله این امور امر خود آگاهی است که همه احساسات و اوهام و ادراکات و تصورات و ارادات نفس امور کیفی است و البته آن امور شدت و ضعف دارد اما مقدار و شماره ندارد زیرا که مقدار و شماره مستلزم خردی و بزرگی است و خردی و بزرگی باین نحو تصور میشود که چیزی بتواند دیگری را حاوی شود یا در دیگر محوی گردد و سبب بآن زیاده و نقصان داشته باشد عبارت

دیگر تصور کمیت همواره با تصور بعد (۶) و مکان مقرون است زیرا بعد است که با بعد دیگر نسبت برابری یا بزرگی و خردی دارد و هر چیزی را هم که با چیز دیگر از جهت مقدار بستن چند باعتبار بعدی است که آنها حائز میباشند و روشن است که هر چه بعد ندارد مقدار و کمیت ندارد اما احوال نفس از هر قسم که باشد با بعد و مکان در آن مناسبتی دیده نمیشود مثلاً دردهائی که نفس احساس میکند یا لذت و شادی که از زیبایی هادر مییابد یا مهر و کینگی که مهورزد یا مدرکاتی که برای او دست میدهد یا اراداتی که مینماید البته قوت و ضعف و شدت و خفت دارد اما مقدار و کمیت ندارد چون مقدار و کمیت چیز است که بر چیز دیگر از جنس او که آنرا مقیاس قرار دهند بتوان منطبق کرد و روشن است که احوال نفس را بر احوال دیگر نمیتوان منطبق نمود .

و نباید اشتباه کرد شدت و ضعف احوال نفس را که کیفیت است با کمیت و شماره اشیاء مادی که سبب آن احوالند با امور بدنی که از آن احوال ناشی میشود که در آنها شماره و مقدار هست و همین فقره شاید گاهی مایه غلطوسه و میگردد چون در اسباب احوال نفس یا در تأثیرات احوال شماره و مقدار مبینند برای خود آن احوال هم شماره و مقدار تصور میکنند و نیز گوناگونی و تنوع احوال نفس را با شماره و عدد نباید اشتباه کرد که احوال نفس متنوع و گوناگون هست اما متعدد نیست چون شماره و تعدد افراد لازم دارد و هر فردی را هم میتوان منقسم با جزا تصور نمود ولی در احوال نفس افراد و اجزای نمیتوان تشخیص کرد چه تصور افراد مستلزم تصور بعد و مکان هست و در احوال نفس بعد و مکان متصور نیست پس تنوع احوال نفس غیر از تکثیر مقداری و عددی است و نیز کمیت یعنی مقدار و شماره راجع باموری است که بحواس ظاهر در میآید ولی ادراک احوال نفس مربوط بحواس ظاهر نیست .

برای اینکه مطلب روشن تر شود تشبیهی میکنیم هر چند احوال نفس را بامور مادی نمیتوان قیاس کرد ولیکن چنانکه گفته آمد در مثل مناقشه نیست و مقصود از این تشبیه که میخواهیم بکنیم مقایسه دو امر نیست بلکه برای اینست که از آنچه میخواهیم بیان کنیم تصویری دست دهد . پس بنظر بگیرید آوازی را که از گلو خواننده بیرون میآید و مدت زمانی امتداد می یابد بدون اینکه نفس قطع شود در این مدت خواننده آواز را میغلطاند و زیر و بم یاد رشت و نازک و بلند و آهسته میکند و بنا برین آواز احوال مختلف داشته و متنوع بوده است اما نمیتوان گفت متکثر و متعدد بوده است و چنانکه گفتیم شدت و ضعف در کیفیت آواز میتوان تشخیص کرد اما کمیت ندارد .

يك امر دیگر نیز هست که سبب میشود که کیفیت را با کمیت اشتباه میکنند و آن توالی و تعاقب کیفیات است که در مرور زمان واقع میشود و زمان را همه کس کمیت میداند . در اینجا میرسیم بجان کلام و بسکته که برگسن توجه شده و بنیاد فلسفه اوست و آن اینست

که بزمان بدو قسم میتوان نظر کرد یکی بتطبیق اوبابعد و یکی بادراك اودر نفس اولی کمیت است ودومی کیفیت باین معنی که هر گاه زمان را مثلاً در مدت يك شبانروز در نظر میگیریم چه میکنیم جز اینکه بذهن می آوریم که خورشید در مشرق دمیده و فضای آسمان را پریموده و در مغرب فرو رفته ودوباره از مشرق سر در آورده است و اگر درست تعمق کنید این نیست مگر تصور کردن مفارقه خورشید با نقاط مختلف فضا یعنی تصور بعدی معین عبارت دیگر وقتیکه يك شبانروز میگوئیم تصور ما از این مدت مقرون است باتصور مقارنه خورشید با نقاط مختلف يك دایره آسمانی پس در اوضاع ابعادی را و مقارنه چیزی را با آن ابعاد بنظر آورده ایم و از این روست که زمان يك شبانروز را کمیت میدانیم مثال دیگر وقتیکه یکساعت میگوئیم آیا جز اینست که مثلاً در نظر میگیریم عقربك ساعت را که مفارقه فلان نقطه از صفحه ساعت باشد سپس مقارن نقطه دیگر شود یعنی بعدی را در ذهن میگیریم که عقربك در مدت معینی آنرا میبسامد و چون بعد کمیت است پس زمان هم باین اعتبار کمیت است و همین زمان است که در امور زندگانی و معاشرت با مردم منظور نظر است و در علوم هیئت و نجوم و ریاضیات محل نظر اهل فن واقع میشود و موضوع محاسبه میگردد که وقتیکه زمانی را اندازه میگیرند و بمحاسبه میآورند در اوضاع ابعادی را اندازه گرفته و محاسبه کرده اند پس حقیقت زمان این نیست بلکه آنست که بوجه دیگر بنظر بگیریم یعنی بادراك نفس در آوریم اینجاست که بیان مطلب مشکل میشود که معانی هرگز اندر حرف ناید ولیکن میگوئیم چشمانتان را بر هم بگذارید و ذهن را از جمیع امور مادی خالی کنید و توهم اشیاء و ابعاد و نقاط مختلف زمین و آسمان را از خود دور ساخته و بدرون نفس و ضمیر رجوع نمائید آنچه در آن حال ادراك میکنید حقیقت زمان است و اگر باز بغواهم برای روشن شدن مطلب از باچاری بتشبیهی متوسل شویم گوئیم در آنحال ضمیر و احوال نفس خود را مانند نهری می یابید که در جریان است و احساسات و ادراکات و وجدانیات و ارادات خود را بسوالی و تعاقب مستهرا جاری می بینید بدون اینکه آنها را با نقاطی ارفضا و مکان مقارن سازید. این جریان دائمی احوال درونی خود آگاهی شما هم حقیقت زمان است و هم حقیقت نفس شماست زیرا که علم اسان بوجود خود جز ادراك این احوال چیزی نیست و نه تنوع آن احوال شماره و عدد است و نه اختلافشان کمیت است زیرا اختلاف و تنوع کیفی غیر از مقدار و عدد یعنی غیر از تكثر کمی است تكثر کمی بتطبیق اشیاء است بر یکدیگر و تنوع کیفی بتداخل احوال است در یکدیگر از این گذشته بعد مجرد و زمانی که از مقارنه ابعاد تصویر میشود اموری هستند متشابه و یکسان یعنی اجزائی که در آنها توهم یا حس میشود باهم تفاوت ندارند اما احوال مختلفند و هیچ حالی بحال ما قبل و حال ما بعد مشابهت ندارد زیرا جمیع حالات در نفس اختزان می یابند و هر حالتی را احوال نفس همانا کل نفس است و همه احوال گذشته را در بر و احوال آینده را زیر سردارد

و وجود مستمر بواسطه استمرار دائماً رو با افزایش می رود پس ممکن نیست حالت فعلی با حالت پیشین یا پسین یکسان باشد

باری آن امریکه بدین گونه ادراک میشود کیفیت صرف است و این کیفیت را بر گشتن میگوید بازمان نجومی نباید اشتباه کرد و آنرا بلفظی میخواند که معمولاً مدت (۱) ترجمه می شود ولی در این مورد خاص بنظر ما بهترین ترجمه اش استمرار است زیرا جریان مستمر احوال است بشرط اینکه استمرار در این مورد برای این معنی مخصوص اصطلاح کنیم.

پس کسیکه وجود خود را درک میکند در واقع استمرار احوال خویش و تحول و تغییراتش را ادراک میکند و دکارت که میگفت «می اندیشم پس هستم» حق این بود که بگوید استمرار احوال دارم پس هستم و اگر درست تأمل شود این استمرار احوال یعنی تغییر دائم با انسان مخصوص نیست بلکه بکلیه جهان و امور آن عمومیت دارد چون میدانیم که جهان و احوالش دائماً در تغییر است و بجای اینکه بگوئیم جهان هست یا موجود است حق اینست که بگوئیم جهان مستمر است و چون تغییر همانا حرکت است پس نظر بر گشتن با رأی هرقلیطوس (۲) بوجهی موافق می شود که میگفت حقیقت جهان حرکت و تغییر و تحول است ولیکن برگشتن مطلب را بتحقیق علمی در آورده است و هر چه در این بحث بیشتر رویم مطلب روشنتر خواهد شد.

همین اشتباه که درباره زمان و حقیقت آن دست داده است درباره حرکت نیز روی نموده است باین معنی که در علوم طبیعی و ریاضی و همچنین در مشاهدات روزانه متعارفی از حرکت چیزی که ادراک میشود همان مقارنه متحرک است با نقاط مختلف فضا تا آنجا که هرگاه نقاطی نداشته باشیم که مقارنه و مناسبات متحرک را با آن نقاط بسنجیم حرکتش بر ما معلوم نمیشود چنانکه هرگاه در کالسکه یا کشتی مسافرت کنیم و کالسکه یا کشتی ما مقارن با کالسکه یا کشتی دیگر شود که بهمان سرعت حرکت کند آن کالسکه یا کشتی را ساکن می پنداریم پس در این موارد حقیقت حرکت را در نظر نگرفته ایم بلکه سکونهای متوالی در مقابل نقاطی که متحرک از آنها میگذرد توهم نموده ایم و در ریاضیات و طبیعیات مواردی که حرکت را اندازه میگیرند و به حساب

(۱) Duree

(۲) رجوع کنید باعاز جلد نخستین از این کتاب و آنجا گفته شده است که در مقابل هرقلیطوس برمانیدس اصلاً منکر وجود حرکت بود و زینون شاگرد او مشکلاتی برای قول بوجود حرکت ذکر می کرد از حرکت تیر پرتابی و مسابقه لاک پشت با شخص تندرو و امثال آنها و با وجود روشن بودن مغالطات کسی نتوانسته است آنها را بدلیل رد کند و برگشتن بتفصیل بیان می کند که علتش اینست که استمرار را بازمان اشتباه کرده و در امر کیفی بحث کمی کرده اند و ما در اینجا برای آن تحقیق مجال نداریم

می‌آورند جز این نمی‌کنند ولی حرکت مجموعه از سکونهای متوالی نیست بلکه جریان دائمی است و پیوسته و متصل است و حال آنکه اگر مرکب از سکونهای متوالی بود منفصل می‌بود و عبارت دیگر استمرار است و کمیت نیست بلکه کیفیت است .

نشان می‌دهد که این حرکت و زمان حقیقی غیر از حرکت و زمان ظاهری است اینست که اگر فرض کنیم اتفاق بیفتد که جمیع حرکاتی که در جهان واقع می‌شود در يك آن سرعتشان نصف شود یا دو برابر گردد در ظاهر امور عالم و همچنین در محاسبه اهل فن نسبت بزمان و حرکات هیچ تفاوتی مشهود نخواهد شد .

مثلا اگر امشب حرکت شبانه روزی زمین دو برابر تند تر شود ابتدا گمان می‌رود که شبانروز بجای بیست و چهار ساعت دوازده ساعت خواهد شد

ولی بنا بر فرضی که کردیم که جمیع حرکات در همان وقت دو برابر تند شود البته حرکت عقربکهای ساعتها هم دو برابر نشده است پس در مدتی که دیروز خوردید مثلا پانزده درجه از درجات آسمان را می‌بینمود و آنرا يك ساعت مینامیدیم امروز سی درجه از آن درجات را خواهد پیمود .

اما چون عقربکهای ساعت هم بهمان نسبت تند شده است در همان مدتی که دیروز عقربك از ساعت يك بساعت دومیرسید امروز از ساعت يك بساعت سه خواهد رسید و بنا برین در محاسبه منجمان هیچ تفاوتی روی نمیدهد در صورتیکه در حرکت و زمان با حقیقت تفاوت فاحش روی داده است و حتی منجمان و مردمان دیگر ملتفت هم نخواهند شد که حرکات تفاوت کرده است مگر اینکه ضمیر خود رجوع کند و حقیقت حرکت را ادراك نمایند زیرا برای ادراك حقیقت حرکت نیز باید همان کاری را کرد که برای ادراك زمان کردیم یعنی نفس حرکت را در ذهن بیاوریم نه سکو نهای متوالی و مقارنه متحرک را با نقاط مختلف از معبر او و در واقع برای اینکه حقیقت حرکت را ادراك کنیم باید آنرا قیاس بنفس خود بکنیم و حرکت اش را بجزریان دائمی احوال نفس بسنجیم که تغییرات استمراری او البته بجای خود مسأله .

بس میان حرکت حقیقی و زمان حقیقی مشابهت تام هست بلکه هر دو يك چیز است یعنی استمرار در تغییر است و بیانی که کردیم حقیقت نفس نیز هم است .

تشنه شخصی که در امر زمان ظاهری و زمان حقیقی و همچنین حرکت ظاهری و حرکت حقیقی کردیم درباره نفس و خود آگاهی او نیز میتوان کرد به این معنی که نفس ظاهری دارد و باطنی یا حقیقی : ظاهرش آنست که زمان و حرکت ظاهری را ادراك میکند و کمیت می‌انگارد به اعتبار اینکه آنها را به امکان و بعد معرون مسازد و بواطن و حقیقتش آنست که استمرار را درک می‌کند و این مطلب روشن تر خواهد شد به این که وارد بحث حقیقت علم آن حنانکه برگسن در بطردارد بشویم

\*\*\*

خوانندگان این کتاب بخوبی میدانند که اسان يك قوم حس دارد و يك قوه عقل و سکر گرفته شده است که جزئیات یعنی امور مادی را بحس ادراك میکند که از این رو

آنها را محسوسات میگویند و کلیات را که بحس درنیایند بعقل در مییابد و از این رو آنها را معقولات مینامند.

احساساتی را که حواس از مادیات درمییابند خواه مطابق با واقع باشد خواه نباشد بحقیقت میتوان مدرکات نامید و عملش را میتوان ادراک دانست زیرا که از تأییداتی که بواسطه اشیاء مادی بر حواس وارد میآید برآستی چیزی دستگیر نفس می شود و نفس از آنها متأثر میگردد و از آن جهت حالتی غیر از حالت پیشین برای او دست میدهد چون ادراک واقعی آنست که نفس حالش تنبیر کند چنانکه مثلاً وقتی که چشم انسان رنگ میبیند یا گوشش آوازی میشنود با زبانش طعمی میچشد برای نفس حائی دست میدهد غیر از حالیکه پیش از دیدن آن رنگ یا شنیدن آن آواز یا بشیدن آن طعم داشت و دست دادن این حالت همانست که ادراک مینامیم.

اما عقل وقتی که ادراک کلیات با معقولات میکند چنین حالتی برای او دست نمیدهد در واقع باید گفت عقل کلیات را درک نمیکند بلکه آنها را بتجريد و انتزاع میسازد و میداند که کلیات و معقولاتی را که در عقل مییابد صور کلیه یا تصورات یا مفهومات نامیده اند (به اعتبار آنکه درازای آنها الفاظی وضع شده که آن معانی از آن الفاظ مفهوم میشود) و اگر تحقیقات کانت را در نقادی عقل مطلق تعمق کرده باشید بخوسی درمییابید که تصورات همه مصنوع عقل میباشد.

پس در واقع عمل عقل در باره معقولات ادراک نیست بلکه ساختن است و آنها را بلفظ و منطق در آوردن و چون در تصورات چنین باشد در تصدیقات هم که از تصورات ساخته میشود البته چنین خواهد بود پس قضایائی که عمل با آنها حکم میکند و همچنین حجتها و براهین که برای احکام میآورد بحقیقت ادراک با آن معنی که گفتیم نیستند زیرا که نفس از آنها مستقیماً درک حالتی نمیکند.

خواهید گفت ادراک جزئیات که متناسب بعقل نیست ادراک معقولات را هم که شما ادراک حقیقی نمیدانید پس فایده عقل چیست؟ جواب هر گسن اینست که عقل به انسان برای ادراک حقایق مطلق داده نشده است بلکه برای آن داده شده است که اسباب و لوازم زندگی را فراهم نماید چه فراهم کردن لوازم زندگانی موکول با ادراک حقایق مطلق نیست و ادراک حقایق نسبی برای آن کافی است.

باین معنی که جانداران باید زندگی کنند و زندگی کردن مستلزم کوشش است و کوشش در مقابل موانع و مشکلات طبیعی یا غیر طبیعی به کشمکش میکشد و کشمکش آلات و اسباب می خواهد بنا برین ناظم کارهای جهان بهر یک از انواع جانوران اسباب و آلاتی برای این منظور داده است و آنها بر حسب خلقت بعضی بعضی چنگال و دندان یا شاخ یا نیش یا زهر یا چیزهای دیگر دارند از این گذشته همه جانوران اعمالی را که برای زندگانی باید بکنند بفطرت و غریزه میدانند و میکنند و بتعقل محتاج نیستند درندگان بفطرت شکار کردن میدانند و مورچه به فطرت دانه جمع آوری میکند و زنبور عسل بفطرت انگبین ساخته ذخیره مینماید پرندگان به



فطرت 'اشیاء' میسازند و همچنین هر يك از جانوران اما آدمی بر حسب خلقت نه آن آلات را دارد نه آن غریزه ها و فطرت ها را یا اگر دارد بآن قوت و فراوانی نیست و کار زندگی را کفایت نمیکند در عوض به او عقل داده شده است که همه آن نقصها را تدارک منماید پس عقل برای تدبیر معاش است نه برای درک حقایق و علم بکنه اشیا و کار اصلی او اینست که در مادیات عمل کند و از آنها آلات و افزار بسازد و بآن آلات و افزار مصنوعات دیگر که محل حاجت اوست فراهم کند که معاش و آسایش و امنیت زندگی او را تأمین نماید و اینکه انسان را حیوان باطریق گفته اند ممکن بود حیوان صانع بگویند زیرا اگر جانوران دیگر هم يك اندازه صنعت دارند صنعت آنها فطری و غریزی است و از خود تصرفی نمیکند اما انسان صنعت فراوان و گوناگون دارد و همه آنها را بعقل و قوه متصرفه انجام می دهد و حتی علوم و فنون هم که عموماً معرفت حقایق میدانند در واقع معرفت حقایق یعنی علم بکنه نیست بلکه علم بوجه است برای ساختن افزار و آلات و تهیه مصنوعاتیکه بآن آلات و افزار ساخته میشود و اندک توجهی بفنون طبیعی و ریاضی این مدعا را روشن منماید.

نظر به اینکه در اصل عمل برای تدبیر معاش و قوه ساختن آلات و افزار و مصنوعات بوده و در این باب سروکارش با ماده و اشیاء جسمانی است و جسم دارای ابعاد است مهم ترین امریکه عقل میبایست متوجه شود کمیت یعنی مقدار و شماره بوده است اینست که قوه عقلی انسان همه مشغول به امر کمیت و انواع و خصوصیات او شده و چنان در آن مستغرق گردیده که ارا امور کیفی تقریباً غافل مانده تا آنجا که کیفیات نیز از نظر کمیت نگریده است چنانکه در بحث پیشین اشاره کردیم.

امردیگر که غفلت عقل را از حقیقت و علم بکنه تأیید و نفی نموده اینست که اعمالی که انسان در تدبیر معاش و ساختن مصنوعات باید بکند مجامع است باین که در اشیاء و احوال آنها ثبات و بهائی باشد و گرنه کاری که کرده شود همچون نقش بر آب خواهد بود.

پس بچیزهایی دست برده است که يك اندازه تفر و تحولسان ضعیف وده و بظاهر ثابت و ساکن مینموده اند بنا براین عقل اسات سکون را اصل پنداشه و کمال را در آن دانسته و حرکت را امری عارضی انگاشه اسب و حتی بکنه حقیقت حرکت هم بر نخورده و تصویری که از آن دارد سکونهای مساوی اسب در نقطه های متساوی و حال آنکه اصل حرکت است. تصور انسان را از جریان امور جهان میوان شبیه بسینما نمود چوت اگر رشته عکس های سینما (فیلم) را نظر کنید می بینید چیزی نیست جز يك عده فراوان از عکس ها که هر يك از آنها منطری است از موضوع سینما که در حال سکون است همینکه رشته را با چرخ حرکت در آوردند توالی آن عکسهای ساکن آن منظر را متحرك بنظر می آورد.

حقیقت امر جهات بکلی برخلاف این حال است یعنی سکونی در کار نیست اما ذهن انسان که حقیقت حال را نمیبیند بدلالتی که بیان کردیم تصورش ماسد تصور

سینماست یعنی حرکت را مجموعه از سکونها مینماید و حتی اینکه در محاسبه و نظریات علمی هم فکرش چنان است که گوئی حرکت مجموعه از سکونهاست.

بعبارت دیگر معلوماتیکه بتعقل حاصل میشود و بصورت علوم و فنون در می آید حقایق هست اما حقایق نسبی و اضافی است نه حقایق مطلق و علم بکنه نیست و برای منظوری است که بیان کردیم. خواهید گفت در اینصورت حکمت و فلسفه چه معنی دارد و آیا انسان از درک حقیقت باید مأیوس باشد؟

برگسن میگوید چنین نیست و انسان قوه ادراک حقیقت را دارد اما آن تعقل نیست و مراد از تعقل ترتیب دادن قضایا و مقدمات صغری و کبری و گرفتن نتیجه است یعنی آنچه قواعدش را در علم منطق بدست میدهند که آن بجای خود درست و سودمند و البته در علوم و فنون بکار است اما وسیله ادراک حقیقت نیست و تعقل چون از درک مستقیم حقیقت عاجز است ناچار راه را دور کرده بساختن مفهومات کلیه و کار بردن آنها میپردازد

در اینجا باید یادآوری کنیم آنچه را پیش ازین گفته ایم که سابقاً و قتیکه حکمت یا فلسفه میگفتند مجموع معلوماتی را که محققان و متجربسان بدست آورده بودند قصد میکردند و آنرا بحکمت نظری و عملی و هر یک از این دو را هم بقضونی منشعب میساختند مانند طبیعیات و ریاضیات و الهیات اما کم کم اکثر آن فنون از حکمت جدا و مستقل گردیدند و آنها همان فزونی هستند که برگسن میگوید برای تکمیل و سایل امر معاشدنه برای درک حقیقت ولی انسان ادراک حقیقت هم می تواند بکند و سزاوار اینست که تعقیب این امر را فلسفه بگوئیم و آن تقریباً مطابق است با علمی که سابقاً فلسفه اولی و الهیات میخواندند و اروپائیان پیروی از ارسطو متافیزیک (۱) میگویند و مترجمان ما این کلمه را تحت لفظی ترجمه کرده مابعدالطبیعه گفته اند اما چون این لفظ ترجمه خوبی نیست و همه جا نمیتوان بکار برد ما همان لفظ فلسفه را برای این معنی بکار میبریم جز اینکه باید متوجه بود که در این مورد فلسفه را بمعنی اخص گرفته ایم که تقریباً مطابق با فلسفه اولی و الهیات است

پس بعقیده برگسن فلسفه (بمعنی اخص) علم بکنه اشیا و ادراک حقایق است ولی راهش بعقل بآن معنی که توضیح کردیم نیست زیرا که تعقل همانا تصور و تصدیق است و تصور و تصدیق ادراک حقیقی نیست (۲) چه ادراک حقیقی است که ادراک کننده با ادراک شونده یکی شود (اتحاد عادل و معقول) و اینحال بتصور و تصدیق دست نمیدهد بلکه بعمل و قوه دیگری دست میدهد که برگسن آنرا بلفظی (۳) میخواند که مادواصطلاح برای آن

(۱) Métaphysique (۲) چون تصدیق منی بر تصور است و تصور حصول عکس شئی است در ذهن نه اتحاد ذهن با شئی و غالباً مصنوع ذهن است.

(۳) آن لفظ Intuition است و آنرا در موارد مختلف بلعظهای مختلف میتوان ترجمه کرد گاه باید وجدان گمت و گاه حدس و گاه کشف و گاه اشار و گاه ادراک و گاه الهام و مانند آن ها برگسن آنرا بمعنایی گرفته است که مادر و بینی ترجمه کردیم که با معنی اشتقاقی آن مناسب است و جان بینی هم میتوان گمت زیرا در واقع نظر برگسن اینست که باین عمل جان و روان را میتوان دید چنانکه هاتاف اصفهانی میگوید چشم دل ناز کن که جان بینی و خواجه حافظ هم میفرماید دیدن روی تو را دیده جان بین باید وین کجاست بر تبه چشم جهان بین من است

پیشنهاد میکنیم و هر دو را بکار میبریم یکی از آن دو اصطلاح که بترجمه تحت لفظی نزدیک است درون بینی است و دیگری که بهعادل معنی نزدیکتر است جان بینی است.

برای کسانی که با اصطلاح عرفا آشنائی دارند میگوئیم آنچه ما درون بینی یا جان بینی اصطلاح میکنیم اگر عملش را در نظر بگیریم همان است که مراقبه میگویند را اگر حاصلش را منظور بدارید آنست که مکاشفه میخوانند اما ما برای اینکه بهرفان نیفتیم ریاضاتمان با تصوف خلط و مشتبه نشود بجای مراقبه و مکاشفه همان درون بینی یا جان بینی را بکار میبریم در عین اینکه خود را از استعمال الفاظ مراقبه و مکاشفه هم در موقع حاجت ممنوع نمیداریم.

حاصل اینکه برگسن ادراک حقیقت را میسر میداند و آن را فلسفه میخواند و راه وصولش را استدلال و احتجاج و اقامه برهان می پندارد بلکه درون بینی را وسیله آن میانگارد.

اما نباید چنین پنداشت که درون بینی با تعقل منافات دارد و قوه درون بینی با قوه عقلیه متباین است بلکه برعکس است و درون بینی هم نوعی از تعقل است بلکه مرتبه اعلا تعقل است و فرقی با تعقل اصطلاحی یعنی تعقل منطقی اینست که تعقل بسط میسر و تعمق میرو نمیرو ولی درون بینی بدرون میرو. در مقام تشبیه میتوان گفت تعقل مانند عمل کسی است که چون بخواهد از احوال خانه آگاه شود گرداگرد خانه بگردد و در دیوار را از بیرون ببیند و عکس بر دارد اما درون بین مانند آنست که بدرون خانه میرو و اجزاء خانه را یک یک می بیند و با آن آشنا میشود.

البته این تشبیه از حقیقت بسیار دور است زیرا که نسبت بخانه سیر بیرونی و درونی از یک نوع است و لیکن سیر درونی و بیرونی حقیقتاً از یک نوع نیست تشبیه بهتر اینست که بگوئیم در امور معنوی تعقل مانند شنیدن است و درون بینی مانند دیدن یا عبارت دیگر تعقل وصف و عیش است و درون بینی تمام عیش است درون بینی ادراک حقیقت است تعقل وصف و تعریف و رسم آن است و وسیله درون بینی خودشنی را میتوان دید اما بتعقل از آثارش پی بوجودش برده میشود و خلاصه درون بینی آنست که عاقل با معقول یکی شود نه اینکه عاقل معقول را تصور کند باز در مقام تشبیه درون بین مانند بیماری است که در دریا حس میکند اما عالم مانند کسی است که وصف درد را در کتاب میخواند و نظر باین تشبیه برگسن میگوید درون بینی همدردی عقلی (۱) است یعنی عمل وقتی دور بین میشود که با مطلوب متحد و همدرد گردد.

بهترین مثال برای تفاوت تعقل با درون بینی همانست که ساقا در کار زمان و حرکت گفتیم. و قتی که برای معلوم کردن حرکت یا زمان نقاطی را که متحرک از آنجا میگذرد یا اوقات آنرا در نظر بگیرند و تصور در آورند این تعقل است و ادراک ظاهر امر است

چون رجوع بهمیر خود کردید و حرکت و زمان را از آنچه در نفس واقع میشود دریافتید این درون بینی و ادراک کنه و عمق شییی است .

کسانیکه میخواهند حقایق معنوی را بوسیله تعقل منطقی و بغیر وسیله درون بینی ادراک نمایند همان اشتباه علمای طبیعی قدیم را دارند که میخواستند بدلیل و برهان و بدون تجربه و مشاهده بمرحله تحقیقی رسید فلسفه هم بوسیله درون بینی که به راستی تجربه و مشاهده است باین مرحله خواهد رسید تا کنون فیلسوفان غالباً کار اهل علوم و فنون را کرده اند یعنی بجای اینکه بدرون حقیقت بروند گرداگرد آن گردیده اند مانند اهل علم خواسته اند بتفصیل و تشریح حقیقت را دریابند و آنرا بوصف و تعبیر لفظی حد و تعریف درآورند و حال آنکه تعبیر لفظی یعنی نطق و سخن گوئی نتیجه عقل است و جز چیزهایی که بتعقل در میآید حقیقتی را نمیتواند بیان کند پس حقیقت ادراک کردنی و دیدنی است نه گفتنی و شنیدنی اینست که حقایقی که آن دانشمندان بدست آورده اند نسبی و اضافی است نه حقیقی و مطلق تا آنجا که انسان را از درک حقیقت عاجز دانسته و وصول بفلسفه را نامقدور پنداشته اند .

نظر باینکه سخن گوئی نتیجه عقل است و عقل حقیقت اشیاء را درمی یابد و آنچه را در می یابد باید تجزیه و تفصیل کند تا حد و رسم یا وصف و تعریفی از آن بنماید الفاظ و عباراتی که در سخن گوئی بکار میروند فقط معانی را که عقل در می یابد میتوانند بیان در آورند و برای ادای معانی که بدرون بینی ادراک میشود وافی نیستند چه آنها حقایقی بسیطند و مرکب نیستند تا بتوان حد و رسمی برای آنها ترتیب داد . از اینروست که کسانیکه بدرون بینی حقایق درک میکنند آنها را نمیتوانند مانند اهل علوم و فنون بیان علمی و منطقی در آورند و بنابراین یا اراظهارش خود داری میکنند یا بتشبی و تمثیل متوسل میشوند .

خلاصه درون بینی یا جان بینی شرحی که بیان کردیم روشی است که برگسن برای درک حقیقت و ساختن فلسفه حقیقی پیشنهاد میکنند و خود در این روش گام برداشته و در مباحثی چند تحقیقاتی نموده که از این پس بآنها اشاره خواهیم کرد .

بسیاری از محققان براین روش اعتراض کرده اند که پایه محکم ندارد و بنیادش بروهم است علم و عقل را کنار میگذارد و بجای علم عرفان میبافد و استمداد از باطن (۱) میکشد و اوهام می تراشد و بجای دلیل و برهان ذوق و وجدان را که میزانی ندارد یکار میاندازد اما برگسن و طرفداران او میگویند اشتباه کرده اید که می پندارید ما علم را کنار گذاشته ایم ما معتقدیم که اول باید تحصیل علم کرد پس از آن باید بدرون بینی یعنی فلسفه

پرداخت و درون بینی شخص عامی حاصل نمیدهد و نتیجه ندارد باید مراحل علم پیموده شود آنگاه معلومات حاصله بدرون بینی کمال یا بد عقل را هم منکر نیستیم چون درون بینی همان قوه عقلیه است که توجه خود را از عمل و امور معاشی منصرف و بسوی حقیقت صرف مجرد معطوف میسازد و از این جهت است که فیلسوف هر چه از آلائشهای دنیوی دور تر و وارسته تر باشد در درون بینی و رسیدن به حقیقت کامیاب تر میشود زیرا اشتغال به حوائج معاشی و زندگیانی است که عقل را از توجه به حقیقت باز میدارد. درون بینی خیال بافی و اوهاام تراشی نیست و بنیادش بر علم باید باشد جز اینکه از بیرون و عالم ظاهر بدرون و باطن منوجه است و کاری است بس دشوار و مشقت دارد و باسانی میسر نمی شود و اما اینکه میگویند عرفان باقی است و استمداد از باطن میکند اگر مراد از عرفان یاوه گوئی و از استمداد از باطن بی مکاری و یله دادن بیخست و اتفاق است برگسن فرسنگها از آن دور است فکر را بشدت بکار میاندازد و هر چه میگوید از روی نهایت تأمل و مطالعه و تحقیق است و اگر مراد از عرفان بدرون نگریستن و با مراقبه بمکا شفه رسیدن است هر فیلسوفی عارف است و اگر عارف نباشد فیلسوف حقیقی نخواهد بود اما حدیث ذوق و وجدان اگر مقصود شود و مستی جوانی و جاهلی است ما آنرا منکریم اما اگر مراد ذوق سلیم و قوه حدس صائب و نکته بینی است ما مدعی هستیم که این قوه نه تنها برای فیلسوف لازم است بلکه هر کس در هر رشته از علم و صنعت و ادب و کشف حقیقت کار میکند بدون این قوه رنجش پیهوده است چنانکه پزشک البته باید معلومات طبی را بدرستی فرا گرفته باشد اما اگر ذوق نداشته باشد در تشخیص بیماری بخطا می رود و شاعر و نقاش و مهندس و مانند آنها اگر ذوق سلیم نداشته باشند بد شعر میگویند و بد نقش میکشند و زشت ساختمان میکنند. مخترعان و کاشفان همه اختراعات و اکتشافات خود را از روی ذوق کرده اند و گرنه بسیار کسان بودند که معلوماتشان از آبان کمتر نبوده است و چون ذوق درون بینی نداشته اند اختراع و اکتشافاتی نکرده اند هزارها مردم در خط حکمت و فلسفه افتاده اند و معلومات لازم را فرا گرفته اند. اما فقط معدودی از ایشان که ذوق و قوه درون بینی داشته اند فکر بدیع آورده و رای تازه اظهار کرده اند.

پس علم و تعقل لازم است اما بی ذوق حاصل ندارد زیرا بدرون بینی نمی انجامد و پایان این سخن این است که بدرون بینی شخص بکل حقیقت شاید تمییرسد اما آنچه بدان مبرسد حقیقت است و حقیقت مطلق است نه حقیقت اضافی و نسبی و باید همه را هر و ان دست بدست دهند تا بحقیقت کل برسند و فلسفه تام ساخته شود.

از آنجا که بیان فلسفه برگسن را آغاز کردیم تا اینجا حاصل مطلب این شد که حقیقت اسمرار است و فلسفه ادراک استمرار است بوسیله جان بینی. اینک می پردازیم ببعضی از مطالبی که برگسن بر این بنیاد و بدین روش تحقیق فرموده است.



در آغاز این سخن گفتیم مسئله که برگسن در نخستین رساله خود طرح کرده بود بحث جبر و اختیار بود سپس دامنه مقدمات دراز شد و جزاین چاره نبود و لازم بود خوانندگان از بنیاد فکر برگسن و روش فلسفی او آگاه شوند اکنون اگر بیانات ما وافی بوده و مطلب دستگیرشان شده مسئله جبر و اختیار بوجهی که برگسن پیش خود حل نموده آسان خواهد بود.

البته بحث برگسن در این مسئله مبتنی بر عملیات است و نظریه اشکالاتی دارد که اهل علم بر مختار بودن انسان میکنند و عمده آن اشکالات در این زمان مسئله وجوب ترتب معلول بر علت است که چون هیچ امری بی علت نمیشود پس اراده که هر کس بر هر امری می کند علتی دارد و آن علت را هم علتی است و سلسله این علتها همچنان کشیده است پس اراده مزبور نظر بوجوب ترتب معلول واجب بوده و آن کس در اراده خود مختار نبوده است.

و از زمانی که قاعده تداعی معانی و اجتماع آنها در ذهن بر حسب مناسبات معلوم و مورد تصدیق شد این استدلال قوت گرفت که چون حصول هر معنی در ذهن مایه حصول معنی دیگر میشود پس معانی نسبت بیکدیگر حکم علت و معلول دارند و وجوب ترتب معلول بواسطه قانون بقای کارمایه نیز تأیید شد از آنرو که گردش جهان را مانند گردش ماشینهای کارخانه جلوه گر ساخت و تصور جهان ماشینی را برای دانشمندان پیش آورد و این قاعده را نسبت بکارمایه حیاتی و خود آگاهی (نفس) نیز تعمیم دادند و چنین پنداشتند که نیروی که مایه حیات و خود آگاهی است تابع قوانین نیروهای دیگر است و به اندک تأمل آشکار میشود که اگر چنین باشد دیگر مجالی برای اختیار باقی نمی ماند و جمیع اعمال و ارادات انسان موجب خواهد بود.

برگس میگوید کسایکه این استدلال را می کنند و همچنین آنان که این استدلال را میخواهند بدلیل برهان باطل کنند همان اشتباه را دارند که گفتیم که در امور کیفی مانند امور کمی نظر و حکم می کنند و حقیقت زمان را که استمرار است بازمان ظاهری که مرتبط بزمان است خلط مینمایند قاعده وجوب ترتب معلول اگر درست باشد در اموری است که بتغل منطقی درمی آیند یعنی مربوط بامور مادی و کمی میباشد ولی به امور کیفی و بنفس خود آگاه تعلقی نمیگیرند.

معانی در ذهن اسات مانند افراد اعیان و اشیاء نیستند تا بیکدیگر مطبق و منظم شوند و حکم علت و معلول بر آنها جاری گردد و چنان که گفتیم تنوع احوال نفس غیر از تعدد و تکرر افرادی است. احوال در یکدیگر مداخلند و در عین متنوع بودند متحدند. هر حالتی از حالات نفس انسان تمام نفس است نه از اجزا جدا از نفس عبارت دیگر اگر مثلاً کسی بنا بر مهر فرزندی بفرزند خود نوازش کند یا اگر از روی کین دیگری را بزنند یا بر حسب خواهش نفس عملی بکنند نباید گفت مهتری که در نفس او عارض شد او را برانگیخت که اراده بر آن نوازشی کند یا کین او را برانگیخت که اراده بر زدن نماید یا

خواهش نفس اورا و ادار بآن عمل کرد زیرا که آن مهر و آن کین و آن خواهش و هر حالت دیگری از حالات همان خود نفس میباشد نه اموری که عارض نفس شوند پس اراده که برزدن یا نوازش کردن یا عمل دیگر صادر شد معلول خود نفس بوده معلول معنایی که بر نفس عارض شده باشد که آن معنی هم معلول معنی دیگر باشد و سلسله علل و معلول را بکشیم و عمل را موجب بخوانیم و قاعده کارمایه هم در نیروی حیاتی و مخصوصاً در نیروی خود آگاهی یعنی نفس مسلم نیست که جاری باشد و این مسئله هنوز تحت مطالعه و قابل بحث و جستجوی بسیار است

این تحقیق بر گسن که بسیار مفصل است و فقط به اشاره از آن اکتفا میکنیم مبتنی بر همان عقیده است که در باره نفس اظهار کرده و اجمالاً بیان کردیم که نفس همان استمرار احوال است، این عقیده را هم بدرون بینی و جان بینی حاصل کرده و مدعی است که هر کس در نفس خود درون بینی کند این حقیقت را درمی یابد و نیز بر همه کس از همین راه مکشوف و مشهود است که نفس در اراده های خود مختار است و چیزی اورا از این اختیار ناز نمیدارد مگر ملاحظات و مواع خارجی که بساهست که انسان بر امری اراده میکند که بهیل و اقتضای نفس نیست و برای مصلحت یا ملاحظات دیگر است و آن ربطی بمسئله جبر و اختیار چنانکه محل بحث ماست ندارد زیرا اگر نفس بنا بر مصلحت یا مقتضیاتی بر امری بغیر تمایل خود اراده کند همین دلیل بر مختار بودن او است



بنیاد فلسفه بر گسن را در کمال اختصار بیان کردیم ولیکن بقدر کفایت تفصیل دادیم تا بر خوانندگان چیزی دستگیر شود.

اما مباحث مختلفی که بر گسن در آن وارد شده و مورد تحقیق قرار داده و آن اصول مهم مسائل فلسفی است بآن تفصیل نمیتوانیم بیان کنیم چون هر قدر به اختصار بکوشیم کتابی کلان خواهد شد پس با چاره اشاره میگذرانیم که همیشه قدر خواستگان دریابند که آن داشمند درجه مباحث فرو رفته و از آن بوستان برای دوستان چه تحفه آورده است.

مسئله جبر و اختیار را که بآن اشاره کردیم در همان رساله نخستین طرح کرده است. در کتاب دومی که انتشار داده و «ماده و حافظه» نام گذاشته است به تحقیق امر حافظه پرداخته است از آن رو که رکن مهم وجود نفس خود آگاه را حافظه تشخیص داده است و مقصود از حافظه در اینجا اعم از خیال و حافظه است یعنی هم حفظ محسوسات و هم حفظ معانی را شامل است

اینکه حافظه رکن مهم وجود نفس خود آگاه هست حاجت بشرح و بیان ندارد و بخوبی میتوان دریافت که اگر حافظه نباشد و شخص هیچ چیز از گذشته را بیاد نداشته باشد دلیلی بر وجود نفس مستقل نخواهد بود. سخن در اینست که آیا حافظه از خواص ماده است یا امری است مجرد از بدن. بعضی از فیلسوفان و مخصوصاً از علمای ابدان مدعی

شده اند که حافظه در مواضع مبین از دماغ یعنی مغز سر جا دارد و بفساد شدن آن نقاط مغز چنانکه در بعضی از بیمارانها واقع میشود حافظه هم باطل و فاسد میگردد پس حافظه خاصیت ماده است .

برگسن با شرح و بسطی تمام در کتابی که نام بردیم و در تصنیفهای دیگر خود با تحقیق در چگونگی حافظه و بیماریهای که حافظه را مختل می سازد بوجه علمی باز مینماید که حافظه خاصیت مغز است و فرق است میان حافظه و ذاکره یعنی فرق است میان آنکه چیزی را در یاد داشته باشند و اینکه آنرا بیاد بیاورند . حافظه یعنی آنچه تصویر اشیا و معانی را در یاد نگاه میدارد امر مادی و خاصیت دماغ نیست بلکه عکس است یعنی ماده حاجب حافظه و مایه فراموشی است و فقط ذاکره است که عمل دماغ است تصاویر اشیا و معانی همواره در حافظه مضبوط است و هیچگاه محو نمیشود .

ولی دماغ همچون پرده است که بر حافظه کشیده شده و ذاکره قوه ایست از دماغ که موجباتی و در اوقاتی پرده را پس میکشید و آنچه در حافظه مضبوط است بیاد میآورد ذاکره عمل است و عمل کار بدن است و دماغ که ذاکره را صورت میدهد جزئی از بدن است ولی حافظه انبار صور است و صور ذوات نیستند بلکه معانی اند و معانی در مکان نیستند بلکه در حرکت و تحول استمراری میباشند . کسانی که حافظه را خاصیت دماغ یعنی تن میدانند باز همان اشتباه را دارند که استمرار احوال را بنظر امر مکانی مینگرند

حافظه که صور در آن مضبوط است راجع بزمان گذشته است و در سطح خود آگاهی نیست بلکه در عمق است ذاکره که عملی است که بواسطه آن صور را بیاد یعنی سطح خود آگاهی میآورد تعلق زمان حال دارد و در واقع امر نا محسوس را محسوس میسازد پس متعلق بماده یعنی تن است زیرا که زمان حال همانا مرتبط بحس است و حس بماده تعلق دارد .

و چون بحقیقت بنگری امور گذشته معدوم نیستند موجودند فقط از منشأ اثر بودن افتاده اند و فرق گذشته و حال اینست که امور گذشته در عمل فعلی در حالت نداشتند و آنچه در عمل فعلی دخالت دارد آنرا حال حاضر مینامیم . شخص انسانی بزمان حال مشغول است از آنرو که باید برای امر زندگانی عمل کند و از گذشته یعنی از اموریکه موجودند ولی در حافظه میباشند فقط آنچه را برای عمل زندگانی بکار میآید بیاد میآورد و حاضر میکند پس فراموشی نسبت به امور گذشته از جهت اشتغال به امر زندگانی است پس اغراض زندگانی است که فراموشی و غفلت میآورد و اگر شخص از اغراض زندگانی وارسنه شود امور گذشته همه برای او حاضر خواهد بود چنانکه بتجربیه رسیده است که این حالت را برای اشخاص دردم احتضار دست میدهد که جمیع اموری را که در مدت زندگانی ادراک کرده اند در دست آن بیاد میآورند از آنرو که در آن آن از دنیا دست شسته و وارسته شده اند

تحقیقی که برگسن در امر حافظه و مسائل مربوط بآن کرده مبسوط است و منجر بتحقیقات و اظهار نظرهای بسیار در مباحث مختلف روان شناسی شده است از قبیل



## سیر حکمت در اروپا

مبحث تداعی معانی و مبحث کلیات یعنی حقیقت آنها و چگونگی حصول صور کلیه در ذهن و نیز مبحث خواب و آنچه در خواب دیده میشود و مبحث فکر و اعمال دماغی و عقلی و روی هر فته از همه تحقیقات بوجه تدبیر علمی نتیجه میگیرد که امور عقلی یا نفسی محصول دماغ یعنی تن نیستند و انسان نفس یا روحی دارد مستقل از بدن و از دماغ که آن نفس در زمان بست و در مکان نیست و شامل احوال گذشته است و احوال آینده را آماده می کند و با دماغ مناسبتی دارد که آنرا بعمل و امیدارد و در آن هنگام بجهان مکانی مرتبط میشود و زمان حاضر را صورت میدهد و چون روح از تن مستقل است و محصول تن نیست می تواند معتمد شد که حیات او هم بسته بحیات تن نباشد و پس از بن باقی باشد



سخن در نفس و خود آگاهی او مارا بگفتگوی تن یعنی جسم یا ماده کشاند بر گسن جهان جسمانی و مادی را چنانکه بعضی از حکما ادعا کرده اند بی حقیقت نمیداند و می گویند ممکن است آنچه ما را عالم مادی ادراک میکنیم نمایشها و طواهر باشد اما اگر هم چنین است الهه حقیقی هست که این جسم در بطر ما عايش می باشد راست است که ما غیر از تصاویر چیزی درك نمیکنیم اما باچار اصلی هست که این تصاویر عکس اوست و چنین نیست که این تصاویر موهوم و بی حقیقت باشد و فقط مخلوق و مصنوع ذهن یا دماغ ما باشد دماغ جزئی است از جهان مادی نه اینکه جهان مادی ناشی و و حاصل از دماغ باشد

جهان جسمانی امری است متصل و احد و تکرر و اختلافی که در آفت دیده میشود به مقتضای عملی است که انسان متصور است در محیط خود میکند چون باید در محیط خود عمل کند با حواس آن را به احرا قسمت نماید که در هر حرئی بتواند تصرف کند و این تجربه و تقسیم را بتوسط حواس و فوای مدر که خود انجام میدهد پس ادراک انسان از اشیا مناسب است با عملی که در آن اشیا باید نکند

در هر حال جسمانیات تصاویری هستند که ادراک میشوند بعضی از آن تصاویر برای انسان تن را تصور میسازند و بعضی دیگر احساسی را که بر تن محیط میباشد و این دو قسم از تصاویر بر یکدیگر تأثیر دارند و از یکدیگر متأثر میشوند بعبار دیگر هر يك در دیگری حرکاتی احداث میسازد

حرکت امری است حقیقی اما حقیقت حرکت آن نیست که مواضع محرك را است و نقاط مکانی نشان میدهد حرکت تغییر حالت و کیفیت است و در بطر برگس همه تغییر است و همه حرکت است اما متعیر و محركی در کار نیست و تصور حرکت را باید قیاس به نفس نمود که حرکتش بدون بینی در نافته می شود . در واقع حرکت اسقال چیزی نیست بلکه انتقال حالست .

پس اگر درست تأمل کنیم ماده نیز خود استمرار احوالست زیرا که عین

حرکت و تغییر است اگر بنظر سطحی بگردیم مکان یا بعد مجردی لازم است تا حرکت در آن واقع شود و لیکن چون بحقیقت برسیم خواهیم یافت که حرکت اصل است و مکان یا بعد بواسطه حرکت در ذهن تصور میشود. در واقع ذهن خطا میکند که بعد را ثابت میگیرد و بر حرکت مقدم می پندارد و سبب اینست که چون عمل برای عمل کردن است محتاج است باینکه چیز ثابتی فرض کند و سکونی قبل از حرکت قائل شود و حال آنکه نه زمان مجرد حقیقت دارد نه مکان یا بعد مجرد و هر دو تصوری است که برای ذهن نظر بحاجت عملی دست میدهد و حقیقت استمرار و تحول احوال است.

این مبحث ماده و مناسبتش با روح و خود آگاهی نیز تحقیق عمیق مفصلی است که ما فقط اشاره ار آن کردیم و برای تفصیلش پیش از این جا نداریم.



در کتاب معتبر خود که آنرا تحول خلاق نامیده است برگسن تحقیق در امر حیات یعنی جان و جاننداری میپردازد و باین مناسبت در بحث تحول موجودات و رأی داورین وارد میشود و تصدیق میکند که موجودات جاندار در حال تحول و ارتقا بوده و هستند و از مراتب بسیار پست و ساده آغاز کرده بمدارج کمال رسیده اند جز اینکه سیر حیات در راه کمال در چندین خط مختلف بوده است یکی از خطوط خط سیر گیاه است که مواد حیاتی و غذائی را مستقیماً از عناصر طبیعی میگیرد یکی دیگر خط سیر جانوران است که مواد غذائی را بیشتر از نباتات درمی یابند جانوران هم دو رشته بوده و دو نوع سیر کرده اند یکی رشته که منتهی بظهور جانوران موسوم بهوام شده و مرتبه کمالش مورچه و زنبور است که بحالت اجتماع زندگی میکنند دوم رشته که بجانوران استخواندار و چهارپایان رسید و سرانجام بنوع بشر منتهی شده که آن نیز در زندگی محتاج با اجتماع است

این دو رشته از جانوران گذشته از اینکه چگونگی ساختمان بدنی آنها مختلف است وسیله که برای پیش بردن امر زندگانی دارند نیز متفاوت است باین معنی که چون جانوران باید در امر زندگانی تدبیر بکار برند قوه تدبیری در طمعستان نهاده شده است که بواسطه آن بهطرت و بدون رویه عملیاتی میکند و آلات و ادواتی را که طبیعت بآنها داده است بکار میاندازد و امر زندگانی خود را بپس میبرد. این قوه تدبیری فطری که آنرا غریزه (۱) هم نامیدیم در همه جانوران هست اما در جانوران رشته اول خاصه مورچه و زنبور و عسل کاملتر است که بهطرت و غریزه لانه های مفصل میسازند و میهندسی میکنند و خوراک فراهم آورده ذخیره مینمایند و امور اجتماعی خود را انتظام میدهند اما جانوران رشته دوم چون درمدارج کمال بالا میروند تدبیر فطری و غریزی در آنها ضعیف میسود و قوه عقلیه (۲) جای آنرا میگیرد و تدبیر امور اجتماعی خود را بتعلل مساند و بتعلل بوسیله دماغ صورت می پذیرد و تفاوت طاهرش با غریزه ایست که غریزه بدون اختیار

عمل میکنند و افمالش موجب است و نصرف بکار نمیبرد ولی عملی که از تعقل سر میزند اختیاری است و عقل متصرف است ولی چنانکه پیش ازین گفتیم عقل هم مانند غریزه برای عمل کردن در ماده و بکار بردن مواد است بجهت حوائج امور زندگانی و از اینرو کار اصلی عقل اندازه گرفتن و بکمیت در آوردن اشیاء است بعبارت دیگر عقل در واقع مهندس است و کار عمده اش مهندسی است و با ماده سر و کار دارد مگر آن مرتبه عالی از عقل که خاصیتش ادراک حقیقت است و با کمیت کاری ندارد و متوجه کیفیت است و آنرا درون بینی نامیدیم و از مادیت بروحانیت رسیده و از آرایش عمل و ارسته شده است و این قوه است منحصر با اسان چنانکه میتوان گفت اسان جنس چهارم از جانداران است (۱).

پس از آنکه فاعله تحول موجودات را قبول کردیم این مسئله پیش میآید که آنچه باعث تحول و تنوع موجودات میشود چیست و چه چیز ماده را برمی انگیزد که باین صورتها درآید. علمای طبیعی و داروین و اسپنسر آنرا خاصیت خود ماده پنداشته اند که بر حسب تضاد و پیش آمد امور خارجی تغییراتی دست میدهد و این صورتهارا پیش میآورد و گفتیم که آنان چهار بار با ماشین مانند کرده اند (۲) بعضی دیگر برای جریان امور طبیعی غایتی فرض کرده اند که تحولات برای رسیدن بآن غایت است مثل اینکه بر حسب اراده مدرکی مانند اراده اسان واقع میشود (۳) تصور ماشینی جهان نظر بگذشته دارد یعنی حال را نتیجه ماضی میدانند اعتماد بعلت غائی نظر بآینده دارد یعنی حال را مقدمه آینده می بیند.

برگسن اگر چه نظر جماعت دوم متمایل تر است هیچیک از این دو نظر را تمام و درست نمیداند و معقد است که در طبیعت قوه ایست که او را بسوی حیات میکشاند و آن قوه را شاطحیاتی مینامند (۴) که قوه ایست واحد ولیکن چون در ماده عمل میکنند بواسطه مقاومت ماده می شکافد و مانند نارنجکی میترکد و پخش میشود و بشعه های بسیار منشعب میگردد و بصورت احساس و ابواب و اوصاف و افراد در میآید و با داروین و لامارک و پیروان این اختلاف نظر را دارد که مانند ایشان ظهور اجناس و انواع را بتحول پیوسته تدریجی نامحسوس نمیدانند بلکه معقد است که چون ماده مستعد شد اجناس و انواع با گهان صورت میگیرند اینست که گفتیم شاطحیاتی مانند نارنجک بهتر کرد.

چون در احوال قوه حیاتی بسا نظر تسامل میگیریم خاصیت اصلی او را چنین در می یابیم که جربانی است از تخیل و محم دیگر و مجرای آن بدن جانور یا گیاه است این (۱) جنس اول گیاه محس دوم جانورانی که بهوام منتهی میشوند جنس سوم جانورانی که بپستانداران منتهی میشوند جنس چهارم اسان

(۲) و این رای را اروپائیان Mechanisme میخوانند یعنی ترتیب ماشینی

(۳) و این نظر را Finalisme میگویند یعنی اعتقاد بوحد عایت و مقصد

(۴) Ean vital

قوه حیات که نهضت میکند اگر حرکت و اختیار را از دست داد و بحال خود افتاد و با استفاده از موادی که در محل اوست اکتفا کرد گیاه میشود و اگر حرکت درآمد و اختیار را بدست گرفت و میدان عمل خود را وسعت داد جانور خواهد بود و در جانوران میبینیم از جمله اجزاء بدن - سلسله اعصاب مخصوصاً اهمیت می یابد چنانکه گویی همه اجزای دیگر بدن برای وجود اوست و هر چه سلسله اعصاب رو بکمال میرود افعال جانور بیشتر مبرور با اختیار میگردد. گیاه و جانوری که اعصاب ندارد با اعصابش ساده و بی پیرایه است از اختیار عاری است و افعالش موجب است و نا برین میتوان معتقد شد که سلسله اعصاب است که منبع و مخزن اختیار در افعال میباشد .

نشاط یا نهضت حیاتی قوه ایست اُصلی که در ماده عمل میکند و عجایب بظهور میآورد و غریزه و عقل که پیش ازین بآنها اشاره کردیم ظهوراتی از همین قوه میباشد پس اصل این هردو یکی است و منظور از آنها هم یک چیز است و آن عمل کردن در ماده و تدبیر امر زندگی است تفاوت غریزه با عقل اینست که غریزه آلات و ادواتی را که طبیعت در وجود جانور موجود ساخته بکار میبرد اما عقل خود آلات و ادوات را از مواد بیجان میسازد و بکار میاندازد . غریزه میدان عملش محدود است اما همان عمل را از آغاز بنحو کمال انجام میدهد عقل از آغاز بنحو کمال کار میکند و محتاج پرورش است اما میدان عملش نا محدود است و بینهایت قابل ترقی و تکمیل است . غریزه مقرون بشعور نیست و خود آگاهی ندارد اما عقل خود آگاه است و این هردو قوه همچنانکه از یک قوه واحد یعنی نشاط حیاتی ناشی شده اند در این خاصیت نیز مشترکند که هر دو از وجودی بوجود دیگر بارت منتقل میشوند اما غریزه ثابت و غیر موقتی است در حالی که عقل قابل ترقی است و از آنکه هست میتواند برتر برود . غریزه نمی جوید و میباید اما عقل تا نجوید نمی یابد و لیکن عقل بجستجو چیزها میباید که غریزه را بدان دسترسی نیست . شعور و خود آگاهی برای اینکه خود را از قید ماده آزاد کند از راه غریزه نمیتواند بمقصود برسد بلکه باید راه عقل را پیش بگیرد غریزه چون با عقل مقرون شد و این هردو از آلائش اغراض عملی پاک و وارسته شدند روحانیت دست میدهد و جان بینی یا درون بینی میسر میگردد و چون این امر جز در انسان تحقق واقعی ندارد میتوان گفت انسان اشرف مخلوقات و مقصد و غایت حیات است .

باری اصل و حقیقت وجود آن امر حیرت انگیزی است که نشاط حیاتی نسامیدیم و آن غیر مادی و مجرد است اما در ماده عمل میکند و چون دست بنگریم اشباح حقیقت ندارند بلکه فعل و حرکت حقیقتند . همین قوه حیاتی که شعور و خود آگاهی هم خاصیتی از خواص اوست چون قوس نزول می پیماید و بی نهایت بحال خود در میآید ماده بمسود و چون در قوس صعود مبرود و جنبش و نشاطش قوت میگیرد شعور و خود آگاهی است اینست که ماده بمنزله مرك است و خود آگاهی زندگی است . قوه حیاتی امری است که

در حال حقیقت یافتن است و ماده امری است که از حقیقت عاری شده است (۱) نشاطیات قوه ای نیست که مصرف شود بلکه خلایق دارد و همواره در کار خلق کردن و افزایش یافتن است.

اینست معنی «تحول خلاق» یعنی تحولی که خلایق دارد. کتاب تحول خلاق برگسن گنجینه ایست از تحقیقات عمیق که ما فقط اشاراتی از آن آوردیم و در آن کتاب با شرح و بسطی هرچه تمامتر بیان شده و همه مبتنی بر مشاهدات و تجربیات علمی میباشد و جای بسی افسوس است که اینجا مجال نداریم بهمه آن تحقیقات بپردازیم و مطالب را بدرستی توضیح کنیم و چاره نیست جز اینکه باین اشارات اکتفا کرده خوانندگان را باصل کتاب مراجعه دهیم و بعضی نکات دیگر را که از آن کتاب استنباط میشود در مبحث آینده مذکور خواهیم داشت.



پیش از این گفته ایم که آخرین تصنیف مهم برگسن کتابیست بنام «دوسرچشمه اخلاق و دین» درین کتاب ابتدا بحث میکند در اینکه اصول اخلاقی یعنی آنچه احوال و آداب و عادات پسندیده شمرده میشود و مردم بتخلقی بآنها و متابعت از آنها و احتراز از خلاف آنها مکلف میگردند از کجا می آید و چه باعث شده که مردم باصول اخلاق گروانیده اند سپس همین بحث را در باب دین میکنند.

تحقیقات برگسن در این کتاب مانند تحقیقات دیگرش همه بسیار دقیق و متین و مبتنی بر مطالعات تاریخی و اجتماعی و علمی بسیار در احوال حیوان و انسان و مدنیت میباشد که با کمال تأسف باید از شرح آن خود داری کنیم ولی لازم میدانیم نتیجه آن تحقیقات را در چند کلمه باختصار بدست بدهیم.

برگسن برای اخلاق و هم برای دین دو مبدأ و دوسرچشمه قائل است یکی سافل و یکی عالی. مبدأ سافل صلاح هیئت اجتماعی است و مبدأ عالی فیضی است که از عالم بالا می رسد.

توضیح این سخن در امر اخلاق اینست که بشر چنانکه معلوم است تنها و بانفراد امرش نمیکند و ناچار است که در جمعیت زیست کند و انسان چه از جهت ماده و چه از جهت روح هر چند هرفردش برای خود شخصی است و شخصیت خود را از دست نمیدهد ولیکن هر شخص در همان حال جزئی است از هیئت اجتماعی و بسته بآن است و از این جهت امرش شباهت تام دارد به سلولهای که در یک وجودی خاص میباشند اما مجموع آنها هیئت بدن را میسازد و آن سلولها بمنهایی نمیتوانند زیست کنند.

چون افراد باید در جمعیت زیست کنند و حالت اجتماعی نگهبان افراد است پس حالت اجتماعی امریست واجب و باید محفوظ بماند و محافظت هیئت اجتماعی محتاجست (۱) بنا براین تحقیقات میتوان گفت برگسن وحدت وجودی است.

## فصل چهارم

به اینکه افراد مقید بقیودی باشند و خود را مکلف بتکالیفی بدانند .

قیود بکه در نزد افراد برای محافظت هیئت اجتماعی ضرورت دارد در جانوران بر حسب طبیعت بصورت فطرت و غریزه درمیآید و در جمعیت های انسانی آن قیود را عقل مقرر میدارد و عمل انسان را که در اصل اختیاری و آزاد است عقل مقید بقواعدی میسازد که آداب و رسوم و اخلاق و تمدن را تشکیل میدهند

پس ضرورت هیئت اجتماعی که امری است طبیعی و برای محافظت افراد تشکیل شده برای افراد مبدأ قیود یعنی تکلیف و قواعد میباشد و آن اجتماع از هیئت خانواده آغاز می کند و بهیئت شهری و کشور و ملت منتهی می گردد و بنا بر این قواعدی که متابعت آن ها برای انسان تکلیف می شود اصول تدبیر منزل و اخلاق و سیاست مدن را صورت میدهد .

جمعیتی را که بطریق مذکور یعنی بر حسب ضرورت وجود هیئت اجتماعی مقید بقواعد و رسوم میباشد برگسن جمعیت محدود میخوانند یعنی جمعیتی که در تقید بقواعد و رسوم نظرش محدود بصلاح و نفع هیئت اجتماعی است و روحیکه انسان را بمتابعت این قیود برمی انگیزد روح مسدود یا محدود مینامند.

بعضی از محققان معتقدند که اخلاقی که هر فرد را دوستدار نوع میسازد و بکف نفس و احسان و فداکاری نسبت بدیگران و امیدارد نیز مبدأش همان است که برای جمعیت محدود مذکور داشتیم یعنی نفع و صلاح عامه ولیکن برگسن این عقیده را ندارد و تحقیق کرده است که گذشته از روح مسدود یا محدود که بیان کردیم یک روح باز یسنا محدود نیز هست که انسان را بعشق و ذوق برمی انگیزد و بدوستی نوع و احسان و فدا کاری و امیدارد و این روح از برکت نفوس زکیه تولید میشود و از انفاس قدسیه ایشان فیض میگیرد و این روح است که منشأ ظهور علم و صنعت و تمدن و فلسفه یعنی مایه قوه ابداع و خلاقیت است و سبب آزادی و وارستگی است و مقرون بدلیری و دلاوری است و راهی است بسوی خدا و در حقیقت از خدا بخلق میرسد این روح خود بخود باز است و بکل موجودات عشق دارد و شور برمی انگیزد اگر چه موضوع خاص یعنی معشوق مخصوصی هم نداشته باشد

احوال و اخلاق ناشی از این روح که از برکت انفاس قدسیه بوجود میآید مبدأ عالی دارد و چنانکه گفتیم از عالم بالا فیض میگیرد .

پس اخلاق دو قسم شد اخلاقی که طبیعت ب فشار ایجاب میکند برای مصالح و حفظ هیئت اجتماعی و اخلاقی که نفوس قدسیه ایجاد میکنند بر حسب جاذبه ای که از عالم بالا میرسد و از ناحیه نشاط حیاتی است که امری است الهی و محض ترقی و کمال است برای افراد و هم برای هیئت اجتماعی .

اخلاق ناشی از مبدائی که اول مذکور داشتیم اخلاق سکونیست و اخلاق

دومی اخلاق حرکتی است (۱). اولی را می توان عبارت در آورد دومی بیان حقیقتش دشوار است اولی تعلیمات منتسب بموسی است دومی تعلیمات عیسی و سقراط است اولی از اشخاص افاضه نمی شود بلکه ناشی از هیئت اجتماعی است و امری است دنیوی دومی هم اگرچه مربوط بدنیاست ولی امریست الهی و چون همه کس راه اتصالی بیابان دارد از نفوسی که باطن دارند فیض میپذیرد پس آن اخلاق از اشخاص خاص بدیگران افاضه می شود.

اینست خلاصه بیان برگسن در اینکه اخلاق دوسرچشمه دارد اینک می رویم بر سر دیانت

برگسن دیانت را با اخلاق از يك مبدأ نمی پندارد ولیکن بی مناسبت هم نمیداند به عقیده او دیانت هم مانند اخلاق دو قسم است حرکتی و سکونی (۲) که آن را طبیعی نیز می نامد.

در باب دیانت طبیعی یا سکونی تحقیق برگسن چنین است که آنچه از احوال طبیعت استنباط میشود اینست که در نزد او جماعت بر افراد مقدم است و هیئت اجتماعی همیشه بیش از اشخاص می باشد.

برای محافظت هیئت اجتماعی طبیعت در جانوران غریزه را بوجود آورده است چنانکه پیش بیان کردیم \*

اما انسان دارای عمل است و هر چند عمل و غریزه هر دو يك منشأ دارند و دو وجه مختلف از يك امرند و عاقل نیز بکلی فاقد غریزه نیست ولیکن عقل با غریزه این تفاوت دارد که شخص را رو با آزادی و استقلال یعنی با افراد میبرد پس برای اینکه این تأثیر عقل در جدا کردن و منفرد ساختن اشخاص از جماعت جبران شود طبیعت عقل را با واهمه و متخیله و متصرفه مقرون ساخته است که انسان به آن وسیله قوه جعل پیدامیکند و اختراعات و افسانه سازی و مانند آنها نتیجه آنست و یکی از مظاهر این قوه وجود افسانه ها و اساطیر و اوهامی است که میان مردم ساخته شده و می شود و بنیاد دیانت طبیعی بر آنهاست و برگسن بتفصیل بیان میکند که چگونه این قوه مایه پرستش اشیاء و جانوران و اشخاص بزرگ زنده و مرده و استقرار آداب دینی و مناسک و نماز و قربانی و مذورات و مانند آن میگردد.

در هر حال این قسم دیانت که مبنی بر اوهام است وسیله ایست که طبیعت برای محافظت هیئت اجتماعی بر ما می انگیزد در مقابل تأثیر عقل که مایه افراد و تنهایی وجدانی شخص است از دیگران.

(۱) بنا بر اینکه در نظر برگسن سکون بی حقیقت است و نفس است و حرکت حقیقت و کمال است

(۲) سکونی و حرکتی بهمان نظر که در باب اخلاق گفتیم در واقع دیانت سکونی یا طبیعی برگسن که مصلحت هیئت اجتماعی آنرا بر میانگیزد با اصطلاح ما دین باطل است و دیانت حرکتی را که فیض الهی است ما دین حق میخوانیم.

از جمله چیزها که موجب ظهور این قسم دیانت شده است اینست که انسان چو تن عاقل است قوه تنبه دارد و تنها اوست از میان همه موجودات که متوجه بمرک شده و یقین دارد که میبرد و این علم او مایه افسردگی او میشود و حال آنکه برای زندگانی نشاط لازم است پس چون عقل انسان را از بقای درد دنیا مأیوس میکند آن قوه طبیعی برای جبران افسردگی او بقای در آخرت را بنظر او جلوه گر میسازد و او را بزندگان امیدوار و علاقمند مینماید و تأثیری از عقل را که برای زندگی مضرات باطل میکند.

دیگر اینکه قدرت جماعت و نیرومندی آن مخصوصاً در بدو تشکیل هیئت اجتماعی است بوجه وجود اشخاص است و بنا برین بقای اشخاص برای جماعت واجب مینماید تا آنجا که محتاجند به اینکه پس از مرگهم آن اشخاص را بوجود حاضر بدانند و این امر منجر میشود به اینکه امورات را بپرستند و خداوندی برای آنها قائل شوند و داستانها برای آنها بسازند و برور زمان بقای آن اشخاص بنحو اعتقاد بوجود یکبدن لطیف متصور میشود و لطافت آن بدت کم کم به اعتقاد بوجود روح منتهی می گردد و عقاید مسخیفی که در باب اموات و ارواح آفات در میان مردم شیوع یافته شاهد این مدعا است

دیگر اینکه انسان بواسطه قوه تعقل و توجه، اینکه از آینده و سرنوشت خود بی خبر است متزلزل و نگران میباشد پس فکرش مایل میشود که بغیب توسل بجوید و معتقد بوجود خداوندان و اشخاص فوق العاده که در امور او مؤثرند بشود و عملیات سحر و جادو و امثال آن نیز همین منشأ دارد سپس برای اقناع عقلا مبانی علمی و فلسفی نیز برای آف عقاید و عملیات ساخته میشود

خلاصه اینکه این قسم دیانت که آنرا طبیعی و سکونی نامیدیم وسیله دفاعی است که طبیعت برای حفظ هیئت اجتماعی اختیار میکند در مقابل افسردگی و ناامیدی که از عقل در ذهن تولید میشود و مایه انحلال جمعیت است

اما آن قسم از دیانت که مبداء عالی دارد مبداءش همان مایه دانی است که در جانوران غریزه و در انسان عقل را بوجود میآورد.

از آن مایه دانش در انسان قوه اشراقی بودیعه گذاشته شده که در عموم بحال ضعف و ابهام و محاسن و لی ممکن است که قوت و کمال یابد تا آنجا که شخص متوجه شود که آن اصل اصل در او نفوذ دارد و مانند آتشی که در آهن نفوذ آنرا سرخ میکند به عبارت دیگر اتصال خود را بمبداء در مییابد و آتش عشق در او افروخته میشود هم تزلزل خاطری که از عقل در انسان رخ کرده مبدل به اطمینان می گردد هم علاقه اش از جزئیات سلب شده بطور کلی بحیات تعلق میگیرد و می گوید :

«عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست»

این حال را میخوانید دین بخوانید می خواهید عرفان بنامید یا ایمان بغیب و بیاطن (و) بگوئید.



در این مقام برگسن شرح مفصلی میدهد در بیان وجود و حال و اتصال بمبدأ و شور و ذوق عارفان و زاهدان در یونان قدیم و خاور زمین خاصه هندوستان و عابدان مسیحی که مقام ولایت داشته‌اند و کم و بیش حق و حقیقت را مشاهده کرده‌اند آنگاه بی اختیار به افاضه پرداخته‌اند و حقیقتی را که خود بمشاهده دریافته‌اند خواسته‌اند بمردم دیگر نیز برسانند عشقی که آتشش بجان ایشان افتاده تنها عشق مخلوق بخالق نیست بلکه مبدأش عشق خالق بکل مخلوقات است یعنی از راه خدا بکل نوع بشر عشق می‌ورزد و این عشق غیر از آن محبتی است که از باب عقل و تعلیم می‌دهند که شخص باید ابناء نوع خود را دوست بدارد اینکار کار عقل است اما عشق عارف مبدأش همان نشاط حیات است که مبدأ کل موجودات است نشاط حیاتی است که به اشخاص برگزیده افاضه شده و می‌خواهد بکل موجودات بسط یابد ولیکن این بقدرت صورت پذیر نمیشود و ناچار باز محدود بجماعت قلیلی از مستعدان می‌گردد \*

دیانت سکونی و دیانت حرکتی عبارت دیگر دین و عرفان یکدیگر مدد نیز می‌رسانند دین مقدمه ورود عرفان میشود و عرفان عقاید عامه را صفای دهد و اگر این امر عمومیت یابد نوع انسان بطور کلی بخدا نزدیک میشود \*

در نظر برگسن عرفان کامل آنست که عرفا و عابدان مسیحی داشته‌اند و فرد اکمل عارف حضرت عیسی بوده است یعنی آنکس که تعلیمات مسیحی منتسب به اوست خواه وجود شخص عیسی حقیقت داشته یا نداشته باشد.

معرفت اساسی که از عرفان حاصل می‌شود چیست؟ اینست که خدا عشق است و عشق خداست عشق خلاق است و خالق همانا عشق است عشق مایهٔ خلاقیت است و خلقت نتیجهٔ عشق است خالق یعنی خدا عاشق است و مخلوق معشوق است و چون مخلوق نتیجهٔ خالق است پس معشوق هم خود اوست.

بیان برگسن در این نیز مفصل و محققانه و عالمانه است ولی ما وارد آن تحقیقات نمی‌شویم که به اجمال گذراندنش درین است و بتفصیل پرداختن سخن را دراز میکند و آنگهی بگمان ما خوانندگان این کتاب با این معنی مأنوسند و میدانند که طفیل هستی عشقند و آدمی و پری \*

برگسن کتاب خود را ختم میکند بفصلی در حالات حالیه نوع بشر و ترقیاتی که نصیب اوشده است و عدم تناسب بین ترقیات مادی و روحانی او و علت وقوع جنگها و وسیلهٔ جلوگیری از آنها و امیدواری بآینده انسانیت و امثال این مسائل که بیان آنها امروز با قضایائی که درد دنیا واقع میشود مناسب ندارد مختصر کلام اینکه برگسن از راه علوم جدید بعرفان رسیده است

# فهرست کسانی که نامشان در این کتاب آمده است:

آدم	زینون
ابو علی سینا	سعدی
اسپینوزا	سقراط
اسپینسر	سنت آگوستین
استورت میل	سن سیمین
ارسطو	شالینک
ارنست رنان	شوینهاور
افلاطون	شیلر
اگوست کنت	عیسی
انشتین	فخنر
با با طاهر	فلوچین
بر کلی	فوریه
برگسن	فویه
برمانیدس	فیخته
بطلیوس	کارل لیل
بوترو	کانت
بودا	کالریچ
بیزمارک	کپرنیک
بیکن	کلر
پروتن	کلوپستک
تن	کندیاک
جرمی بنتام	کالیله
جمز میل	کوته
حافظ	گوبو
داروین	لاپلاس
دکارت	لاک
ذیمقراطیس	لامارک
ربرت مایر	لامنه
رنوویه	لاوازویه
رز دنت	لایبنیتس

# سیر حکمت در ادویا

ویکتور گوژن	لتسه
ویلیام چمز	لیتره
هاتف اصفهانی	مالبرانیش
هار تمان	مریم
هر قلیطوس	مندو بیران
هکل	ناپلتون
هکل	نیچه
همیلتون	نیوتن
هیوم	واکنز
	وونت

# فهرست کتابهای که نام آنها در این کتاب آمده است :

جهان نمایش واراده است	آینده علم
حدیث نفس فلسفی	آینده علم ما بعد الطبیعه
حقوق طبیعی	احوال ضروری دانشمند
خزنده	اختیار و رابطه علت و معلول
خواست توانائی	اخلاق بی تکلف و بی پاداش
دایرة المعارف علوم فلسفی	اخلاق مبنی بر تصور نیرو
دلاوران و دلاور پرستی	ادوار جهان
دوره فلسفه تحقیقی	استمرار و مقارنه
دو سرچشمه اخلاق و دین	اصول اخلاق
روانشناسی	اصول جاشناسی
روانشناسی مبنی بر تصور نیرو	اصول روانشناسی
روح جهان	اصول علم مدیریت
زردشت چنین میگفت	امکان قوانین طبیعت
زند اوستا	انجیل
سرنوشت انسان	اندیشه ها در فلسفه طبیعت
سفر تکوین	انواع سیر باطنی انسان
سیاست تحقیقی	بنیاد تحقیق در علم
سیر حکمت	بیان فلسفه من
شفا	بیدینی آینده
طریق وصول بزندگان سعادتمند	پراگماتیسم
علم	تحقیق در حقیقت مختاریت انسان
عقل منطق	تحول خلاق
فکر و متحرک	تشریح ذهن انسان
فلسفه اساطیر	تورات

## سیرحکمت در اروپا

مکالمات و قطعات فلسفی	فلسفه حقوق
ملحقات و ضمیمه	فلسفه صنعت
منشاء انواع	فلسفه وحی
نقادی درامر وحی	فلسفه و دین
نیروی روحی	ماده و حافظه
یادگارهای کودکی و جوانی	مبادی نخستین
	معلومات بیواسطه خود آگاهی

# نامهای اماکنی که در این کتاب آمده است

چین	اروپا
دانتريک	آلمان
روم	اسکاتلند
سويس	امريکا
فرانسه	انگستان
کونيکسبرک	انگليس
هند	ايران
هندوستان	بال
ينا	برلن
يونان	پاويس
	پروس

# فهرست اصطلاحات حکمتی که در این کتاب

## آمده با معادل فرانسوی آنها

( اصطلاحاتی که در جلد دوم فهرست کرده ایم

در اینجا تکرار نمیکنیم )

Satellites	اقمار
Composer	باهم نهادن (مرکب کردن)
Synthèse	باهم نهاد ( ترکیب )
Thése	بر نهاد
Poser	بر نهادن (وضع کردن)
Antithése	برابر نهاد
Opposer	برابر نهادن
Objet	برون ذات ( شیئی موضوع ، عین )
Objectif	برون ذاتی
Inconscient	بیخود
Dualiste	ثنوی
Intuition	جان بینی ، درون بینی
Biologie	جان شناسی
Non--moi	جز من
Coamologie	جهان شناسی
Soi,moi	خود
Conscient	خود آگاه
Conscience	خود آگاهی
Chose en soi, être en soi	خود هستی
Intuition	درون بینی ، جان بینی
Sujet	درون ذات
Subjectif	درون ذاتی
Dualiste	دوتا پرست

Dueliste	دوتا کو
Dualiste	دو حقیقتی
Ruppel souvenir	ذاکره
psychologie	روان شناسی (معرفة النفس)
Esprit , âme	روح
Spiritualiste, spirituel	روحی
plnnètes	سیارات
Instinct	غریزه ، فطرت
Energie	کار مایه
Eciectisme	گل چینی
Críticoisme	مذمت ، نقادی
Surhomme	مرد برتر
Moi,ego	من
Monothéiste	موحد
Inconscient	ناخود آگاه
Ame,sei concience	نفس
Critique	نقادی
Moniste	وحدتی
Monothéiste	یکتا پرست
Moniste	یک حقیقتی
moniste. monotétste	یکی گو



# فهرست اصطلاحات علمی و حکمتی از زبان فرانسه که در این کتاب آمده و برای آنها معادل‌هایی از فارسی یا عربی یا ساخته شده است

( اصطلاحاتی که در جلد دوم فهرست کرده‌ایم تکرار نمی‌کنیم )

Abstrait	انتزاعی ، مجرد
Accident	عرض ، عارضه
Action	عمل
Action reflexe	عمل ، انعکاسی
Activite	فعل ، فعالیت
Agent	عامل
Altruisme	غیرخواهی ، غیر پرستی ، نوع پرستی
Antithese	برابر نهاد
Architecture	صنعت ساختمان
Atheisme	انکار خدا
Atome	جزء لایتجزی
Beauté	زیبایی ، جمال
Biologie	جان شناسی ، معرفت حیات
Cause	سبب ، علت
Cause efficiente	علت فاعلی
Cercle	دور
Chimisme	شیمیایی
Chose	شیئی
Chese en soi	ذات ، ذات مستقل
Composer	با هم نهادن ، مرکب کردن
Concentration	تراکم
Concordance	توافق
Concret	متحقق
Conscience	خودآگاهی ، تنبیه ، مشعر

Consequence	نتیجه
Contradictoire	متقابل، متناقض
Deduction	قیاس، استنتاج
Détermine	متعین
Devenir	شدن، کون
Dialectique	روش؛ سلوک عقلی
Dieu personnel	خدای منشیخص، خدای شخصی
Différence	اختلاف؛ فصل
Différentiation	تنوع، اختلاف
Dissolution	انحلال
Doctrinaire	جزمی
Durée	استمرار، مدت
Dynamique	حرکتی، قوه
Economiste	دارای مسائل اقتصاد
Egoïsme	خودخواهی، خودپرستی
Élan vital	نشاط حیوانی، نیروی حیوانی
Energie	کارما، نیرو
Espèce	نوع
Essence	ماهیت، حقیقت
Esprit	ذهن، روح، نفس
Être en soi	وجود ذاتی، وجود مستقل
Évolution	تحول، تکامل
Evolutionisme	فلسفه یا مذهب تکاملی
Excitation	تحریک
Expérimental	آزمایشی، تجربی
Finalisme	اعتقاد بوجود غایت
Finalité	غایت
Foi	ایمان
Génie	دها، داهی
Hétérogène	ناهمجنسی، اختلاف
Homogénéité	همجنسی، یکسانی، تشابه

Idéal	کمال مطلوب ، تصویری
Idéalisme	اصالت تصور ، اصالت علم ، اصالت معقول ، اصالت عقل
Idéaliste	اصالت تصویری ، معتقد باصالت تصور یا علم یا عقل یا معقول
Idée-force	تصور نیرو
Idéologie	بحث در تصورات و مفهومات
Image	تحیل
Imagination	خیال
Inconnaissable	بنا بر سستی ، شناختنی
Inconscient	بی‌خود ، باخود آگاه
Indifférence	بی تفاوتی
Individu	فرد
Individualisme	مذهب انفراد
Induction	استقراء
Industriel	پیشه وری ، صنعتی ، پیشه ور
Influence du milieu	بأثیر محیط
Instinct	عریزه ، فطرت
Instinctif	عریزی ، فطری
Intelligence	عقل ، فوه عملیه
Intelligible	معقول ، قابل تعقل
Introspection	درون نگری
Intuition	درون بینی ، جان بینی ، حدس
Libert d'indifférence	احتمالی بی‌وجه
Lutte pour la vie	کشمکش زندگی ، تمارع حیات
Manifestation	نمایش
Matérialisme	فلسفه مادی ، مادیات
Matérialiste	معتقد فلسفه مادی
Mesure	اندازه
Militaire	حکمی ، نظامی
Militarisme	روح جنگی
Molécule	دره
Moniste	وحد

Motif	داعی
Musique	نواز به گی ، موسیقی
Mysticisme	توجه بیاطن ، مذهب اهل باطن
Nebuleuse	ابری ، ستاره سحابی
Néo-criticisme	هن تجدید فلسفه نقدی
Non-eire	عدم بیستی
Non-determine	نامتعیّن ، بی تعین
Nouménè	ذات ، جوهر ، معقول
Objectif	بروندابی
Objet	شئی ، معلوم ، بروندات ، عن ، موضوع
Ontologie	معرفت و خود ، هستی شناسی ، داب شناسی
Opposer	برابر نهادن
Ordre	نظم ، اسطام
pantheiste	وحدت وجودی ، معتقد به همه خدائی
passivité	انفعالیت
Peinture	پیکر نگاری ، نقاشی
Personnalité	شخصیت
Phalange	جمعیت ، دسته
Phalanstère	محل فالانژ
Philosophe	حکیم ، فیلسوف
philosophie	حکمت ، فلسفه
Physiologie	علم کلیات احوال بدن ، علم وظائف اعضاء بدن
Poesie	شعر
Poser	بر نهادن ، وضع کردن
Positif	تحقیقی ، تحقیقی
Positivisme	فلسفه تحقیقی
Pragmatisme	اصالت عمل
Principe	مبدأ اصل
Progres	ترقی
Proportion	تناسب
Propriété	خاصیت

Psycho—physique	علم طبیعی روحی ، علم ربط جسم و روح
Raisonnement	استدلال
Rationnel	معقول ، عقلی
Rècl	حقیقی ، متحقق
Reflexion	انعکاس ، فکر
Relatif	نسبی ، اضافی
Relativité	نسبت
Religieux	دینی ، مذهبی
Religion	دین ، دین ، مذهب
Religion de l'humanité	دین انسانی
Representation	تصویر ، نمایش
Residus	بقا ، باقی
Romantique	شعری ، تخیلی
Romantism	فلسفه شاعرانه
Savant	عالم ، دانشمند
Secpticisme	مذهب شک و تردید
Science	علم
Scientifique	علمی
Sculpture	پیکر برآشی ، مجسمه سازی
Selection naturelle	انتخاب طبیعی
Sens	حس
Sensible	متحسوس
Sensualisme	مذهب اصحاب حس
socialiste	دارای مذهب اجتماعی
Societ	جمعیت ، اجتماع ، مدینیت ، هیئت اجتماعی
Sociologie	علم جامعه
Spiritualisme	فلسفه روحی
Spiritualiste	روحی ، معنوی
Statique	سکونی
Subjectif	درون ذاتی
Subliminal	ماوراء آگاه

Succession	توالی
Sujet	درون ذات
Surhomme	مرد برتر ، فوق انسان
Suivance du plus apte	بقای اصلح
Syllogisme	قیاس
Symbolique	کنایه
Sympathie	همدردی
Synthese	باهم نهاد ، ترکیب
Synthetique	ترکیبی
Teleologie	مطرح در علت غائی ، هیئت غائی
These	بر نهاد ، فرض
Traditionalistes	اهل سنت
Transcendant	فوق ، فوقانی ؛ برتر
Transformisme	تبدیل انواع
Travail	کار
Variation concomitantes	مقایسه تغییرات ، تغیرات متقارن
Variete	صنف
V erité	حقیقت ، راستی
Vouloir vivre	مهر زندگی

# فهرست مندرجات

الف

دیباچه

مقدمه

## باب نخستین

### حکمای اروپا در نیمه اول سده نوزدهم

۵	فصل نخستین حکمای آلمان
۵	بخش اول - فیخته
۵	۱ - مختصری از زندگی فیخته
۶	۲ - مقدمه برای فلسفه فیخته
۱۰	۳ - خلاصه فلسفه فیخته
۱۵	بخش دوم - شلینگ
۲۰	بخش سوم - هگل
۲۰	۱ - احوال هگل
۲۱	۲ - فلسفه هگل
۲۷	منطق هگل
۳۵	۳ - فلسفه طبیعت
۳۷	۴ - فلسفه روح
۴۴	بخش چهارم - شوپنهاور
۴۴	۱ - احوال او
۴۴	۲ - درآمد فلسفه شوپنهاور
۴۶	۳ - احمائی از فلسفه شوپنهاور
۵۸	فصل دوم - حکمای فرانسه
۵۹	بخش اول - مبدویران
۶۲	بخش دوم - ویکتور کورن
۶۴	بخش سوم - لامه
۶۵	بخش چهارم - اگوست کنت

۶۵	بهره اول - شرح زندگانی او
۶۶	بهره دوم - تعلیمات او
۶۶	۱ - مراحل سه گانه علم و فلسفه
۶۹	۲ - طبقه بندی علوم
۷۲	۳ - علم مذهب
۷۵	۴ - دین انسانیت
۷۸	فصل سوم حکمای انگلیس
۷۸	حرمی بستان و حمز میل
۷۹	ویلیام همپلیس
۷۹	طامس کارلیل و کارنج

### باب دوم

#### حکمای اروپا در نیمه سده نوزدهم

۸۱	فصل نخستین حکمای انگلیس
۸۱	بحث اول جان استورت میل
۸۹	بحث دوم چارلز داروین
۱۰۲	بحث سوم هربرت اسپنسر
۱۰۲	۱ - شرح حال او
۱۰۳	۲ - فلسفه او
۱۱۶	بحث چهارم تکلمه
۱۲۱	۰ فصل دوم حکمای آلمان
۱۲۱	فلسفه مادی و روحی
۱۲۲	فجر
۱۲۳	لتنه
۱۲۴	هارتمان
۱۲۶	بیچ
۱۳۲	فصل سوم حکمای فرانسه
۱۳۳	امیل لیتره
۱۳۳	ارست رنان
۱۳۴	هیپولیت تن
۱۳۴	شارل ربوویه



الفرد فویه

ژان ماری گویو

فصل چهارم آخرین منزل

بخش اول مقدمه

بخش دوم ویلیام جمنز

بخش سوم تذکرات لازم

بخش چهارم بوترو

بخش پنجم برگسن







مجموعه درسی

شماره دوم « « «

شماره سوم « « «

۷- برگزیده شعر فارسی دوره های طاهریان، صفاریان، سامانیان و آل بویه

۸- برگزیده شعر فارسی « سامانیان و آل بویه

از جناب آقای بدیع الزمان فروزانفر استاد دانشگاه تهران

۱- تعلیق در احوال و زندگی مولانا جلال الدین محمد مشهور به بلوی

## از جناب آقای زین العابدین رهنما

پیامر جلد اول از حیات تا بهشت

« جلد دوم از بهشت تا هجرت

\*

زندگی علی بن موسی الرضا

الحساب آقای راضی

قصیده حبشه

از ابوعلی سینا

اسرار بیگانه

از اسرار

نعتن امام

از هدایت الله حکیم الهی

اخلاق

از ساموئل اصحاب

شوه مردم داری

از خان مرگان

تمرکز قوای دماغی

از دکتر گرامسک

مجموعه از دیوان شمس سرای

با هم نام آقای فصل الله گرجانی

حماسه نظامی

با هم نام حساب آدی حسن رواد

زنده حساب

با هم نام حساب آقای حمزه رمون

۱ اندر هورا

از همای حوای و ر



